
الدكتور تهامي الصبدولي

النبي إبراهيم

عليه السلام

الثقافة العربية الإسلامية



النبي إبراهيم
في الثقافة العربية الإسلامية



Author: Dr. Tuhami - Abdouli
Title: The Prophet Abraham in
the Islamic- Arabic Culture
Al- Mada P.C.
First Edition : year 2001
Copyright © Al- Mada

اسم المؤلف : د . تهاامي العدولي
عنوان الكتاب : النبي إبراهيم
في الثقافة العربية الإسلامية
الناشر : دار المدى للثقافة والنشر
الطبعة الأولى : سنة ٢٠٠١
الحقوق محفوظة

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا - دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ أو ٧٢٦٦
تلفون : ٢٢٢٢٢٧٥ ، ٢٢٢٢٢٧٦ ، فاكس : ٢٢٢٢٢٨٨

Al Mada Publishing Company F.R.A. Cyprus
Lamarcus - Sema , P.O.Box : 8272 or 7466 .
Tel : 2422275 - 2422276 , Fax: 2422289
البريد الإلكتروني : E - mail : al_madahouse @ net.sy

All rights reserved. No parts of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system , or transmitted in any form or by any means ; electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission, in writing, of the publisher.

المختصرات

- * تج : تحقيق
- * تر : ترجمة
- * ج : جزء
- * ص ن : الصفحة نفسها
- * مج : مجلد
- * م س : مصدر سابق أو مرجع سابق
- * م ن : مصدر نفسه أو مرجع نفسه

- * c a : Colonne a
- * c b : Colonne b
- * ibid : Ibidem, dans le même passage
- * o p : Oeuvre précédente
- * p : Page

* هذا البحث في أصله رسالة قدمت في الجامعة التونسية، نال بها الباحث شهادة الدكتوراه بملاحظة مشرف جداً بالإجماع. وقد ناقشته لجنة مترتبة من السادة الأساتذة الدكاترة: عبد المجيد الشرفي مشرفاً، عبد المجيد البدوي رئيساً، عبد الله صولة ومنصف بن عبد الجليل ومصطفى التواتي أعضاء، فلهم منا جزيل الشكر.

إهداء

إلى الذين يعلمون أن الموت من أجل الحرية أفضل من السذل، وأن العدل واحد و الحق واحد، وأن التمرد والعصيان والثورة سبيل نحو الانعتاق... وأن «لا» تجدي قبل «نعم».

إسداء شكر خاص

ما كان هذا العمل ليظهر في صيغته الختامية لولا مساهمته من أستاذي المشرف عبد المجيد الشرفي، من عناية خاصة وتوجيه مستمر ونقد لطيف وتدبر عميق ورؤية واضحة للمسائل، وإني معترف له بهذا الفضل ما حييت.

مقدمة

من العبارات ما يهترئ لكثرة الاستعمال العشوائي. فيفقد كل دلالة دقيقة، فكم من حديث عن «الأزمة» التي تعيشها المجتمعات العربية جملة وتفصيلاً أو تتجلى في بعض مظاهر حياتها ووجودها، بينما لا يتعدى الأمر صعوبات عادية طبيعية! وكم من تنديد بـ «التخلف» و«التقليد» وتمجيد للـ «حدائثة» و«الاجتهاد» و«التقدم»، ولا أحد يعتني بتحديد المقصود من هذه القيم والمفاهيم! وكم من انتماء إلى «النهضة» و«الإصلاح» دون وعي بمقتضيات هذا وتلك! إلى غير ذلك من مظاهر التضخم الذي أصاب اللغة فأوقعها في ما يحدثه تضخم العملة من فقدان لقيمتها، ومن هذا القبيل الحديث عن المنعرجات واعتبار كل واحد منها حاسماً، وعلى الاتجاه الجديد يتوقف المستقبل والمصير.

والحق أن هذه المبالغات لا تخلو من فائدة، فهي تركّز الاهتمام على ظاهرة ما وتلفت الانتباه إليها وإلى ما تستدعيه من عناية، وفي ذلك مبرر كاف في نظرنا لوصف واقع الدراسات التاريخية عموماً والمتصلة منه بتاريخ الفكر الإسلامي على وجه الخصوص بأنه واقع يعيش منعرجاً حقيقياً وتحولاً جذرياً في المراكز والمناهج وزوايا النظر وكلّ هذا عميق التأثير في تمثّل هذا الفكر عناصر ومحتوى وأشكالاً، وفي النتائج المترتبة عن هذا التمثّل الجديد.

في هذا المستوى يقع عمل السيد التهامي العبدولي حول إبراهيم: انظر

كيف كان اليهود والمسيحيون والمسلمون -وما زالوا- يوظفون شخصية النبي المشترك بين دياناتهم الثلاث توظيفاً مخصوصاً لخدمة أغراض لا صلة لها بالحقيقة التاريخية بمعناها الضيق وقَارِنَ توظيفهم هذا ببحث الأجيال الجديدة عن مغزى هذا التوظيف ودلالاته، أي عدم انخراطها في الذهنية المنغلقة على نفسها، الراضية لأي منطق آخر غير منطقها، والمقصية لمواقف الآخر ضمناً أو عمداً، تبرز لك بجلاء الفروق الجوهرية بين تمش وثوقي لا يمكنه أن يفتح على غيره إلا مكرهاً بوجه من الوجوه، وفي حدود ضيقة وبمقدار ضئيل لا يمس أسسه أو يهدم بنيته الرئيسية، وتمش آخر استقهامي يبسط الصعوبات بكل أمانة ولا يستكف من مواجهة السائد من الآراء والمواقف مفضلاً الصدق ومنطق الأشياء على التمسك بـ «الثابت» الزائفة.

فإن شئت أيها القارئ الإقبال على قراءة كتاب العبدولي الذي بين يديك فاستحضر خاصية المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها وجيله حتى لا تحكم له أو عليه إلا بحسب مقتضياتها المنهجية، وحتى لا تُؤَوِّلَ حفره عن المعاني الخفية والملتبسة تأويلاً ينأى به عن الغاية التي قصدها، وهي غاية معرفية بحث لا علاقة بها بالتدين إيجاباً أو سلباً، وإن تعلّق الموضوع بغرض حاضر في النصوص الدينية التأسيسية وفي النصوص الثوانسي المنسوجة حولها شرحاً وتعقيباً واستدراكاً.

ولعل السبب الرئيسي في حدوث هذا المنعرج التحول الذي طرأ على مفهوم العلم ذاته. فلقد كان العالم قديماً مطالباً باستيعاب المعارف المتوفرة في عصره حفظاً في الدرجة الأولى وتدبراً بقدر الطاقة، لكن دون تطبيق قواعد صارمة في هذا التدبر سوى عدم الخروج عن السياج المحيط بتلك المعارف

خوف الوقوع في الكفر والضلال، فلا غرابة أن يطغى التكرار والاجترار والشرح أو التلخيص، وأن يكون شعور القارئ المعاصر وهو يقرأ هذا الإنتاج أنه إنتاج يعيد نفسه ولا يأتي البتة بالجديد، فلا يتخلص قارئه من هذا الشعور إلا بعد الدربة والممارسة الطويلة، حتى يتعلم التمييز بين ما يراد منه التذكير وحسب وما يضاف إلى الموروث تعديلاً أو حذفاً أو زيادة، حتى يتلاءم وظروف المتلقي، فينزل إلى متسواه إن اقتضى الحال، ويقوده نحو عوالم عجيبة وغريبة أحياناً ويشرف به على تخوم المتخيل المتاح أحياناً أخرى.

أما في عصرنا فلم يعد العلم كمّاً جاهزاً يمكن الإحاطة به، بل إنّ تشعب فروع المعرفة أضعافاً مضاعفة أدّى إلى تضخم مذهب فيما ينتج وينشر ويذاع، حتّى أصبح الفرد عاجزاً عجزاً مطلقاً عن الاطلاع على كل ما يكتب في ميدان اختصاصه الضيق، فما بالك في سائر العلوم وبمختلف اللغات ووسائل الإبلاغ. لقد أصبح العلم، في مجال الإنسانيات كما في الطبيعيات مرادفاً للإضافة يقرأ القارئ نصّاً ما فيوحي إليه بمعان لعلّ المؤلف لم يقصدها البتة ولكنها رغم ذلك كامنة في ثنايا النصّ تنتظر من يكشف عنها ويخرجها إلى الوجود، ولكن الطريف في الأمر أن هذه الظاهرة قد اكتسبت الآن مشروعية لا جدال فيها وأضحت من البديهيات التي لا تحتاج إلى استدلال على صحتها، إلا أنّها قبل الوعي التام بها والاعتراف بأهميتها كانت موجودة كذلك بدرجات متفاوتة ولولا أن كلّ قارئ يضيف من عنده قليلاً أو كثيراً إلى ما يقرأ ويسمع ويرى لم تولدت النصوص والأخبار بعضها عن بعض وتكيّفت بحسب الذهنيات والبيئات.

وفي تقديرنا أنّ الجمع الذي قام به التهامي العبدولي لمادة ثرية تتعلق بإبراهيم في الثقافة الإسلامية قديماً وحديثاً يكتسب قيمته من شمولية هذا

الجمع أو شبه شموليته لا محالة، وبالخصوص من حيث تجاوز ما في تلك المادة من تكرار وإعادة إلى رصد ما طرأ عليها من تغيير يكاد يكون أحياناً غير محسوس وبهمّ أحياناً أخرى جوانب إن لم تكن أساسية فهي تتأى بالمعنى نحو اتجاهات شتى وتوظيفات متعددة، ولقد كان هذا العمل في حد ذاته جديراً بالتأييد لأنه لا يقدر عليه إلا من كان يقظاً كل اليقظة للفويرقات بين الأخبار، باحثاً عن مداها ودلالاتها، إلا أن صاحبه أبى إلا أن يرقى بالبحث إلى مستوى أعلى من التجريد، فسعى إلى استخراج القوانين والقواعد التي تنطبق على أخبار إبراهيم، مستعيناً بأحدث المناهج في الدراسات الإنسانية واللسانية والأدبية.

ولا نريد في هذا التقديم استعراض نظريات المؤلف أو تلخيصها حتى لا نفسد على القارئ متعة الاكتشاف، وبقينا أن الآراء المعبر عنها في هذا الكتاب جديرة بأن نتقد نقداً علمياً بناءً وأن تكون منطلقاً للتفكير في عديد القضايا التي تطرحها ثقافتنا. فقد توافق الكاتب في كل استنتاجاته أو تعترض على بعضها ولكنك في كلتا الحالتين لا تملك سوى الإعجاب والتقدير، لاسيما وأنك مستمتع دوماً برائق التعبير، متابع لما تقرأ بشغف ولذة مردّهما إلى امتلاك لنواصي اللغة يلحق صاحبه بالمبدعين بعد أن أثبت جدارته في زمرة الباحثين.

فهنيئاً للقارئ العربي بباكورة إنتاج التهامي العبدولي في انتظار ما يعد به من دراسات لاحقة تحقّق الإضافة وتكرّس الجودة.

د. عبد المجيد الشرفي

صاحب كرسي اليونسكو لعلم الأديان المقارن

رئيس قسم علم الأديان المقارن بالجامعة التونسية

تقديم الأطروحة^(*)

قر في الأدبيات الأكاديمية التقليدية أن صاحب أطروحة معينة، لا بد له أن يعتمد إلى إيجاز قول فيما ضمنه في أطروحته، وأن يعيد تقديمها في صيغة مجملّة لا تخلو أحيانا كثيرة من تكرار، ولقد قيل إن الغاية من ذلك العرض تقديم مسالك الاطلاع ورصد النتائج العامة. غير أنني أجافي ذلك المعروف وأنبذه، فكيف لي أن أعرض عليكم جهد سنوات في دقائق معدودة، وأن أختزل كما هائلا من الصفحات في بعض منها محبر. إني فضلت أن أتوقف عند غير ما توقف عنده السابقون ، وإني أجرب -وهذا ما لم يعهد- أن أكون قارئاً للأطروحة كما قرأتم وتقرؤون. وأعلم أن صنيعي هذا ليس جراءة على سلطنتكم، بقدر ما هو دعوة إلى قراءتها كما أريد أن تقرؤوا وفي حدود أرسمها، وتلك لا محالة سبيل أسلكها لأكشف لكم أدواتي الفكرية وآلياتي في النظر.

على هذا الأساس أنظم قولي في مشغلين، الأول يتعلق بالنموذج المدروس وهو تصور إبراهيم، في حين أن الثاني متصل بالتظير لما أسميه نحو الثقافة، ومن المنطقي أن علاقة المشغل الأول بالثاني تعني فيما تعني كيفية تأسيس قول نظري بالاعتماد على تحليل نموذج واحد بما في ذلك من خطورة قد تبدو من عدم إيفائه بالمعطيات الممكنة من صياغة قوانين عامة تتجاوزه، أو باعتبار قصور النموذج في حد ذاته عن تمثيل بقية النماذج والدلالة على الثقافة.

(*) غص الكلمة التي ألقيت أمام اللجنة يوم نقاش الأطروحة.

* المشغل الأول / دراسة التصور

أتناول فيه بإجمال ثلاثة عناصر:

- صياغة تصور إبراهيم
- تداول التصور وأثر المعرفة المعاصرة
- الممكن قوله في الأطروحة والمسكوت عنه

أ- صياغة التصور

من المفيد أن نميز بدءا بين مستويين في دراسة الثقافة، الأول يعرف بالحيز الثقافي وهو جملة القيم والمعتقدات والتصورات المشتركة ، والثاني تمثله العلاقات الاجتماعية وأنماطها العامة، وإذا كان موضوع الأطروحة في جوهر المستوى الأول، وهو أساس كل تحليل يهتم النصوص الثقافية ، فإنه لا غنى للدارس عن تبين العلاقات التبادلية بين الحيز الثقافي والعلاقات الاجتماعية⁽¹⁾ لأن النصوص التي اختبرت قد تشكلت بهذين الطرفين ، كما أن التصورات والقيم والمعتقدات هي المحدد الأساسي للعلاقات، لعلنا بهذه الإشارة اللطيفة نلج مسألة صياغة التصور باعتبارها تمثل رؤية للعالم تبدأ مما قبل الإسلام وتتطور إلى حاضرننا، والرؤية أصلا هي جامع الاعتقاد والتصورات والعلاقات، فبالاعتقاد والتصورات تتأسس ، وفي العلاقات تتجلى، وكثيرا ماكانت الجماعة المرجعية من خلال تلك العلاقات التي هي في الأصل سلبية المستوى الأول تعيد تنظيم هيئة التصور وصيغته بما يناسب حاجتها الثقافية في عصرها.

من البديهي أن تصور إبراهيم تصور ديني ثقافي وأن وظيفته

(1) M.THompson , R.E,A.W:Cultural Theory,Introduction.-

الأساسية لما كان مرتبطا بجماعات عقدية إضفاء المعنى على مبدأ المسلمين وحاضرهم ومعادهم، فهو يستهدف في المحل الأول تحقيق تجانس بين المسلم وعالمه، وذلك مظهر من مظاهر نسق التفكير العقدي. وهذا التفكير لا يولد مكتملا وإنما هو سيرورة نشأة فتطور فاكتمال إلى ثبات فاستئناف نظر، وهو تمثل جماعي لماض وصياغة مخصوصة لسيرة فرد منه تستمد الجماعة أصولها وإليه تنتسب في كل العصور.

إن الصياغة بدأت في صيغة أولى-هي بنية البداية- بإشارات في النص القرآني هي أحداث أولية متناثرة لا يمكن أن تكون في اجتماعها تصورا، وبما أنها موضوع اعتقاد فقد صارت بمثابة الأصول التأسيسية التأسيسية، تظهر أول ما تظهر في هيئة نواة عقدية هي "إبراهيم" ثم تشرع الجماعة المرجعية بعد ذلك في مهمة تكميله وبنينته بشكل تكون فيه النواة مركزية تتصل بعناصر أخرى تعتبر بمثابة المعارف التي تدور حولها.

لقد بينت في المتن أن التصور حالة تمثيل ذهنية أو صورة ذهنية تستقر زمنا في الذاكرة لترسم في نص، وقد قصدت الإشارة إلى اختلاف بين زمنين، زمن ظهور التصور وزمن رسمه، فزمن ظهور إبراهيم الثقافي بدأ منذ اطلاع العرب على نص التوراة أي قبل الإسلام، ولكن زمن رسم تصوره كان مع الحدث القرآني، مما يعني أن الراسب الثقافي في عصر ما قبل الإسلام استمر حتى نزول الوحي، ثم إنهم احتاجوا بعد ذلك إلى إخبار عن الذات، عرقا وعقيدة ولغة، فعادوا إلى تلك النتف الخيرية في نصوص الآي، فظهرت فراغات في الأخبار سميتها الثغرات، ومن وجودها بدأ المسلمون ينسجون القص نسجا بما أن الثغرة أصلا تتجم عن غياب وحدات أو عناصر أو أسس تجعل التصور غير مكتمل، في مثل غياب إخبار القرآن عن

زوجات إبراهيم وتحديد مساره الجغرافي بوضوح. والقانون الثقافي بين، إذ شرط تكميل التصور هو وجود الثغرات تلك التي تمكن الثقافة من الحركة ومن النماء . وهكذا يمكن القول إن زمن استغراق صياغة التصور كان زمن سد ثغراته البنية في النص القرآني وكان ذلك في صيغ لاحقة ، جاءت ثلاث منها في البنية الوسيطة، في أحاديث أهل السنة والمرويات الشيعية وفي مدونات التفسير ، ثم ظهرت صيغة الاكتمال والبنية التامة في قصص الأنبياء وكتب التاريخ العام .

ب- تداول التصور وأثر المعرفة المعاصرة

لما كان التصور يمكن من إدراك قابلية الثقافة للحركة والنماء، كان لابد من تبين أسباب استمرار التصور وتجده أو جموده ،لذلك كانت صيغة تداوله غير بنينته، فإذا كانت البنية عملية معرفية يتم بمقتضاها الارتقاء بالتصور من اللاتنظيم في اتجاه التنظيم، ومن الأجزاء إلى الكل المتصل الذي يحكمه نظام في بنية هي مجردة في الأصل، فإن التداول هو انتقال عناصر من التصور إلى مجالات معرفية أو فروع باعتبار حاجة مجال آخر داخل الثقافة الواحدة، وهو بهذا المعنى توظيف عناصر من تصور إبراهيم في خطاب غير الخطاب الأصلي الذي نشأ فيه. فبان أن مثلًا حاجة النسابة إلى إبراهيم وحاجة المجادل وحاجة الشاعر والأديب والرحالة.....

ومن الواضح أن هذا التوظيف المختلف في شتى أنواعه لم يحدث بعد تبين التصور ضرورة، بل قد يكون قبله أصلاً، لكن إن كان بعده تفكيك لعناصر من سياق وإدماج في سياق آخر فله وظيفة ثقافية هي التذكير بالأصل كما أنه علامة على نفاذ التصور إلى ذاكرة الجماعة المعرفية وقراره فيها .

إن تلك الصيغ التي بناها ظهرت في بنية ثقافية تقليدية ولكن للحدث الطارئة على الثقافة العربية الإسلامية أثر هو أثر المعرفة المعاصرة تعاند المعرفة القديمة وتقوضها ، ههنا بالذات نفهم أننا إزاء رؤية جديدة للعالم و النمط الثقافي ليس التكراري القائم على التواصل والانسجام واللاتعارض والائتلاف بل هو الانقطاعي الذي يقوم على الإغفال والتعارض والاختلاف، ولئن كان الأول يسود في ذهنية ثقافية قديمة، فإن الثاني تبدعه ذهنية ثقافية جديدة. وفي حياتنا المعاصرة كما في مرحلة النهضة تجاوزت الذهنيّتان في المجتمع العربي الإسلامي، مما دفع التقليدية منهما إلى الإيهام بتغيير رؤيتهما تصور إبراهيم حفاظا على وجود، وتحقيقا لأثر في الناس في عصر راهن. وكان من ذلك أن جاء التفسير بنوعيه الإصلاحي والأصولي يقم عناصر دالة على المعرفة الحديثة بتركيب قسري. وكانت محاولات بعض المستفيدين من المقاربات الحديثة في علم النفس والتاريخ وغيره مجرد بحث عن انسجام مع العصر ورغبة في إثبات تطابق المعارف القديمة مع المعارف المعاصرة واحتواء القديم للجديد، بل هي تكرار ومماثلة مستحيلة. وحاول بعض دعاة القومية من جهة أخرى إثبات عروبة إبراهيم بنفي عبريته، فحددوا علاقته بالجزيرة العربية وفلسطين خصوصا أو بالعراق، والدافع إلى ذلك خلفية الصراع مع اليهود أو الاتجاه الإيديولوجي، وليست نظرة هذا أسلم من نظرة السابق .

وفي الصيغة الأخيرة للتصور كان موقف طه حسين واضحا لما شك في الوجود التاريخي لإبراهيم وإسماعيل فأسقط النواة الثقافية برمتها، تلك التي لا يقوم تصور بدونها، وموقفه ذاك علامة تغير الذهنية الثقافية المنتجة، غير أن اللاحقين لم يستفيدوا من موقف طه حسين حتى إن بيومي مهران

وسيد القمني طفقاً يوظفان المعارف الحديثة لرفد القديمة ووفقاً على أصول قديمة في القول لم تغير جوهرها في الرؤية المحمولة تاريخياً. وكان الطالب يقبل على معاودة النظر بإيمان قوي ويرغب في تأويل النص بما يفارق تأويل القدامى ويلازم حاضر العصر حتى يرتقي بالتصور الإسلامي إلى مستوى التصورين التوراتي والإنجيلي في إطار حوار الأديان. وذلك هو شأن هشام جعيط نظر إلى تجربة الرسول محمد في علاقته بتجربة إبراهيم في شيء من التمجيد والمعاودة. وفي كل الأحوال لم يتغير تصور إبراهيم في المجمل ، وما زال له قرار بيننا إذ يؤدي نفس الوظائف الأولى : تحقيق الإيلاف العقدي والعرقى وتحديد الأصل والتذكير بالأصل.

ج- الممكن قوله والمسكوت عنه

قد يسأل سائل لم أكشف المسكوت عنه الساعة وكان علي أن أظهره في الأطروحة؟

إن الإجابة ممكنة بصمت الكتابة والتصريح الشفوي، وإنني عموماً أريد أن تتورط الجماعة معي في هذا الفهم، أي إنني أرغب في الاحتماء بالحلف الأكاديمي إن وجد.

لنبدأ أولاً في كشف المخفي ببيان تماثل بين التوراة والقرآن، المثال الأول يتعلق ببشارة العقيم بإسحاق، فقد جاء في سفر التكوين 17/17 "فانطرح إبراهيم على وجهه وضحك قائلاً في نفسه أيلود ابن لمن بلغ المائة من عمره وهل تتجب سارة في التسعين من عمرها"⁽²⁾ ، في هذه الحالة هناك

(2) - راجع حول هذا التماثل مقال فتحي بن سلامة : لطلاق الأصلي، صدر في كتاب لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، ترجمة عبد الكريم الشرفاوي، دار توبقال 1998، ص 119.

محاكاة أصلية وتكرار أصلي في القرآن في هود 11 "فضحكت فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب 71 قالت يا ويلتي ألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخا إن هذا لشيء عجيب 72". نحن أمام أمرين إما أن نشير إلى أن أصل القرآن قد يكون بناء على التوراة، وهذا لا يضيره في شيء،! أو أن نقول إن التواصل بين النصوص لا تبرره العقيدة وإنما الثقافة وداخل المجال الثقافي الواحد لا يحدث انقطاع بين النصوص.

لننظر في تأويل أساسه تماثل، ما الفرق بين ولادة إسحاق وولادة المسيح؟ فمريم أنجبت ولم يمسهها بشر، الهبة من الله وليس الإنجاب طبيعيا وإسحاق هبة الله المستحيلة. والمعنى أن إبراهيم أب بالنبابة يضطلع بدور أبي إسحاق كما فعل يوسف إزاء المسيح، وعندئذ فإن إمكان المستحيل يعني لا يقين الأب الفعلي⁽³⁾، فلم يحرم علينا أن نتكلم في الإسلام عن الإلاه الأب؟ ولم يحرم كل تقريب بين الإلهي والأبوي؟ لعلنا لو حملنا الإلهي على الأبوي أمكننا فهم سورة الإخلاص المكية فهما آخر.

ولننتبه أيضا إلى مسألة في النص القرآني هي ولادة إسماعيل من هاجر، فهي الممكن الموهوب بعد استحالة ولادة سارة، كانت البداية هجينة فإسماعيل تلده جارية، أي رحم مستعار، والنبى إبراهيم ينكح الجارية لا الأميرة سارة. تلك إذن هبة ممكنة في التوراة وإسحاق هبة مستحيلة، هبة ممكنة لابن الأمة وهبة مستحيلة لابن الحرة. ذلك ما نقرؤه في رسالة القديس بولس في المفاضلة بين أبناء الحرة، هم اليهود وأبناء الأمة نحن العرب، وهو أيضا ما يظهر في التفسير المدرشي للآية "ذهب مع هاجر فحبلت كما جاء في التكوين 4/16، أي حبلت منذ الاتصال الأول، وقد قال الحبر إيليزار قولاً طريفاً "إن امرأة لا تحبل في اتصالها الأول أبداً" وقال رابي حنينة "إذا ما تعلق الأمر بأشواك العليق لا حاجة للعزق ولا للبذار، فهي تنمو لوحدها،

(3) - م ن، ص 120.

أما القمح فكم يلزمه من عناء وجهد حتى ينمو" وكان يقصد أن العليق هاجر والقمح سارة⁽⁴⁾.

لنلتفت بعد الذي ذكرت إلى أمر آخر دفعني إلى تبني مفهوم التقليد الثقافي وإجرائه في تفسير بعض الحدود في التصور، فقد اجتهد المسلمون في إثبات زواج إبراهيم بأربع نساء : سارة وهاجر وقطورا وحجور، أي أن الأب المؤسس قد تزوج أربعاء، وعلى ذلك كان تقليد الزواج في الإسلام. بل لنأمل كيفية نظر المسلمين في علاقة إبراهيم بمحمد بين البدء والختم، أليس ذلك محمولا على صيغة الحكم وانتقالها في كل ثقافة، فهو ما يسمى التقليد الجوهري أي أن يكون اللاحق ينتسب إلى السابق ومن أصله، بخلاف التقليد التعاقدى بالاختيار أو البيعة أو الانتخاب⁽⁵⁾.

لنعدل كذلك بعض النتائج بمقتضى التقليد الثقافي، فالقربان مثلا قبل الأديان التوحيدية كان يقدم طلبا للإنجاب، أي أن ذبح إسماعيل يندرج في سلوك قبل توحيدي وهو من جوهر الأديان الكونية، كما أن الأحلام السابقة للقرايين أو الرؤى مثلما هو حال إبراهيم تقليد ثقافي سابق لنبوته⁽⁶⁾، حتى لم يوجد قربان دون أن يكون مسبوقا برؤيا.

كذلك هو أمر خروج أم إبراهيم إلى ابنها، فقد استقر عند المسلمين أنها تختلف إليه كل يوم متخفية، وفي الأصل هي أم تنتمي إلى مجتمع شرقي من تقاليده أنها تشارك وليدها الفراش عاما على الأقل وتعتزل زوجها وتحرر من القيود الجنسية، بل تبقى معه أحيانا إلى حين صباه. ولعل العجيب أن تصور إبراهيم يلامس تصورا في الميثولوجيا الإغريقية

(4) - م ن، ص 122.

(5) - Geertz : Islam observed, p 80-84

(6) - Bronislaw Malinowski, magic science religion, p 181-

حول الجزة الذهبية Toison d'or⁽⁷⁾، وفي أطروحة الزميل وحيد السعفي ما يغني عن كلامي^(*) (= في مولد Jason وفي نشأته أساس سيرة إبراهيم، هذا الغلام الذي نقل إلى سفح جبل هربا من بطش ملك بلغه أن وليدا يهدد عرشه، وليست عودته إلى المدينة لاسترداد العرش إلا عودة إبراهيم إعلانا عن النبوة وكسرا للأصنام، وفي خروجه مع زوجته Médée لما أجبره الملك Acaste على مغادرة البلاد صورة لخروج إبراهيم وسارة إلى مصر)⁽⁸⁾.

* المشغل الثاني/التنظير

أظهرت هذا المشغل ثني نص الأطروحة المكتوب، وكنت محجما عن الإيغال فيه، لأنني أعتقد أن مجاله الأرحب يأتي بعد هذه المرحلة، وهذا العمل قد يكون مدخلا ليس غير، وعموما شغلني هذا الأمر لما لاحظت حضور عناصر من تصور إبراهيم في غير ثقافتنا، أذكر منها أساسا:

- ما جاء في الأساطير اليونانية في إشارة سابقة.
- ما جاء في مرويات اليهود الفلاشا بأثيوبيا.
- ما جاء في المروي الشعبي عند بعض القبائل الإفريقية عن بعض شيوخهم وقد كان على نحو سيرة إسماعيل.

ونضيف إلى ذلك ما نعلمه عن وجود قصة طوفان نوح في الأساطير الهندية، وغير ذلك كثير من مكونات الثقافة - بوصفها بنية مجردة - يقر في كل ثقافة مخصوصة باعتبارها منجز المجموعة الثقافية. مثل هذه الأمثلة المتشابهة كانت قد دفعت إلى تأسيس بحوث مقارنة تنطلق في الغالب من

Voir Pierre Grimal : Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, puf.-⁽⁷⁾

1969, p 14 b, 243 a , 278 b.

^(*) تمت مناقشة هذه الأطروحة في كلية الآداب بمنوبة يوم 15 ماي 2000 وهي حول علاقة قصص الأنبياء بالميتولوجيا اليونانية .

⁽⁸⁾ - Jason, p 243 , op,

بيان المؤثرات وقد توقفت في تلك الحدود، غير أنني أعتقد أن الباحث يقف أمام مسلكين في النظر لا يستغني الواحد منهما عن الآخر، دراسة التشابه في التصورات من جهة أولى والانتباه إلى أن الاختلاف من جهة ثانية هو الأكثر دلالة على الأصول الواحدة وتفسيره. هنا بالذات نلج نحو الثقافة فهو جملة الأصول الجامعة بين الثقافات وقد يصح أن نسميها مقولات محكومة بنفس القوانين، ولا يتسنى للناظر أن يحددها إلا بعد الإجابة عن الأسئلة التالية:

-فيم تلتقي الثقافات المتجاورة والمتباعدة؟

-بم تختلف وهل المختلف دليل انفصال؟

-إلى أي مدى يجوز لنا الحديث عن استمرار أو تغير؟

الأكيد أننا ننتهي من الإجابة إلى تحديد خصائص وعلاقات تخضع لنفس النظام، وعندئذ نجد أن للثقافة بنية مجردة، هي المشتركة بين كل الثقافات وبني أخرى تتمايز في الظاهر، هي من جوهر الممارس في التاريخ والسائد في العصر. ومن الواضح أننا ننقل من اختبار نماذج حية إلى بناء نماذج مجردة وعلينا أن نجد لها طبيعة رياضية ونخرج من "تعميمات تجريبية حول بني ملاحظة" إلى توحيد التعميمات و"إدخالها في نسق". والمشكل لا محالة يتوقف على الكفاية التجريبية والكفاية التفسيرية قبل تأسيس قول نظري.

في المجلد وحتى لا أطيل وأثقل بعسير القول ، إنني أريد أن أجد مقولات كلية كأنها قواعد في النحو الثقافي المجرد، وكل مجموعة ثقافية تجريها في ثقافتها بحذف أو بإضافة، حتى نتمكن من القول "في كل ثقافة يوجد السرد والمدح والدين وتصور العالم وتصور النبي المؤسس والنموذج والأخلاق والاحتفال وغير ذلك"، والمطلوب معرفة صور تجليه.

المدخل

"لا يمكن للأفكار الباطلة والوهمية، من حيث هي كذلك،
أن تعلمنا شيئاً من ماهية الفكر"
"من الواضح أن مجرد السمع، فضلاً عن أنه ضرب
مشكوك فيه جداً، لن يسمح لنا بإدراك ماهية أي شيء من
الأشياء"

سبينوزا : رسالة في إصلاح العقل

1- في صياغة العمل والأسس النظرية

أ- صياغة العمل

"إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية"، كانت في الأصل عبارة جامعة متن هذا البحث، مجملة غايات النظر، وقد حق لكل سائل أن يسأل: من إبراهيم المقصود تخصيصاً؟ ولم هذا الإغماض وهذه التعمية؟ أليست سلامة الرؤية المعرفية تقتضي الوضوح، إذ "ما نفهمه بوضوح نعبّر عنه بوضوح". تلك أسئلة مشروعة تستحق التوقف الكامل والنظر الدقيق، ولنبدأ بعرض الممكن، فقد كان يمكن أن يكون العنوان على غير تلك الصيغة "النبي إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية" لما نوقش البحث في الجامعة التونسية^(*) أو "تصور النبي إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية"، وبذلك يمتنع كل لبس وينزاح الغموض فلا يحيل العنوان إلى إبراهيم بن سيار النظام أو إبراهيم بن الأستر أو إبراهيم باشا على سبيل المثال. غير أن الأمر على غير ما نعتقد في الوهلة الأولى، فحين نبحت في تصور إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية فإن ذلك يعني أن الناظر يقبل على البحث بحكم قبلي، بمعنى أنه قد يظن أن القول في إبراهيم يرتقي إلى حدود التصور المكتمل، وقد يكتفى عندئذ بالمدونات التي أخبرت عن تصوره ناجزاً. أما كونه نبياً فذلك أيضاً أمر لا يخلو من إشكال بما أن القول مسلمة في هذه الحال. وبعبارة أخرى إذا اعتبرنا هذين العنوانين قد نخرج من حدود الحياد المعرفي لندخل في باب الانتماء الديني.

لم كان العنوان إذن في أصله "إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية"؟

^(*) -غيرنا عنوان البحث في الطبعة الأولى حتى لا يفهم غير ما قصدنا .

إذا كانت الصيغة على هذا النحو فذلك يعني أنه في هذا العصر يؤدي وظيفة لا يمكن إنكارها هي وظيفة التذكير بالأصل، فحالما نسمع العبارة تشتغل آلية الانتقاء والفرز في الذاكرة وتجلي أول ما تجلي إبراهيم النبي، مما يعني أن مخزون الذاكرة الثقافي يدور أصلا على تلك النواة، والنفوس علوق بها لأنها تنتمي إليها ومنها يبدأ أصلها، والعنوان بهذا المعنى صيغة اختبارية لاشتغال الذاكرة وبداية انتقاء النصوص الثقافية المخبرة عن إبراهيم. أما السؤال المعرفي فيبدأ بعد اشتغال الذاكرة سؤالاً متروياً، بما أنه إن صحت هذه العبارة نتاج "المائزة". حينما يتبادر إلى الأذهان أول ما يتبادر اسم إبراهيم النبي رغم الغموض فذلك يؤكد أنه مازال حاضراً في ذواتنا ومازال يأسرنا، وما من شك في أنه قار في لا شعورنا المعرفي.

وإني لما عقدت العزم على إنجاز هذه الأطروحة حول "إبراهيم"، كنت أعلم يقيناً أنني لا أطأ أرضاً بكرى، بما أن الكتابة في هذا الغرض قديمة قدم قص حال الأنبياء في الثقافة العربية الإسلامية. وإنني أكاد أجزم أن المصنفين في قصص الأنبياء قد احتفوا بهم احتفاء لا يضاهيه احتفاء، وما رأيت له مثيلاً، ومن ثم، فإنني إزاء موضوع سكن صناعة الكتابة في كل عصر ولازمها ملازمة ليس منها فكاك، وقد قر في نفوس أغلب أهل هذه الصناعة باختلاف مشاغلهم وتخصصاتهم قراراً لا يعدله مثيل، وحتى من ظننا لوهلة أنه مجه في صنف من صنوف المعرفة، وقد يجاوزه إلى غيره، كرره وورده في صنف آخر، وما تعب منه، بل حبيت في نفسه رغبة في معاودة قول كان، واستبد به رأي قديم، أو خطر له منه سر كالرؤيا، فبادره على نحو ما كان وياشره بما اعتقد أنه جده، وحسب أنه يداوره من غير سبيله القديمة.

غير أنني لما طلبته، وعزمت عزماً ظننته لن يفل ويكل، وأبحرت في

المدونات أحيانا وأصحرت، بعد أن شرقت في طلبها وغربت، وأقبلت وأدبرت، وحملت العقل على مداومة النظر فيها، وإن كانت عسيرة عصية، انتهيت إلى أنني غريب عنها، أو في مقام الغريب عن أهلها، فبينى وبين إبراهيم ركام نصوص لا يحصى، وحفر عميقة جعلت حيرتي أوسع من أن تظهر في أطروحة كهذه.

فلا إبراهيم إبراهيم النبي كما اعتقدت بالتوارث، ولا أنا أنا في انتمائي إلى المجموعة، وكلما حسبت أنني تدبرت سبيلا نحوه أجدهما ثنايا فرعا لا أصل لها. ثم قام لي سؤال في غير حاجة، هل ألزمه كما لازمه القدامى، أم أفارقه بعقل وتعقل وترو؟ وكنت قد جعلت العقل قذري واتخذته نحلتي وشرعتي في النظر. وقد عن لي بعد زمن أن أقبل على "إبراهيم" من ثنايا العقل وإنه ما خاب أحد طلب المعرفة به وأعمله على نحو من الصواب.

ثم بدأت الأسئلة تقض مضجعي، وتلقي نورا على عتبات ثني ما خبر من قول قديم، وبان لي منها اثنان هما سبيل السالك، الأول، من إبراهيم في مقام أسسه له المسلمون؟

والحاصل منه أنه النبي الحنيف، والجد الأول والأصل، أو الميلاد قبل مولدنا. وذلك ما اختصت بقوله مدونات القدامى، وما أخبرنا به الأوائل في الزمن والأواخر، وقد أظهرته في ظاهر تحليلي. وإن كان الأمر كذلك، فما حظ قراءتي من الجدة والطرافة؟

الثاني، كيف أخبر المسلمون عن إبراهيم؟ وعندئذ عسرت علي الإجابة واستعصت، ولما كانت في هذه الهيئة أيقنت أنني أسلك سبيلا وعرة وطريقا غير معهودة، ولكنها بغيتي ومرادي. ومن حيث كانت البداية بدأت نظم القول، وفيما انتهوا إليه عاودت النظر.

وفي حاضرننا ما منه نبدأ القول الأول، من مشهد يتكرر كل عام، وقد عز علينا سؤال جوهري أخرجنا قوله، خشية أن يعدل بنا إلى ضلال، ويحيد بنا عن إيمان، لم يقال ما يقال عن إبراهيم بلفظ قديم وصيغ قديمة، ويحتفل به في طقس بال؟ ولم ما زال الحديث عنه يحدث في النفس وقعا ليس له حد؟

وفيما عدا ما قيل في ذلك المشهد وما يقال احتفاء وإجلالا، كان إبراهيم منتصيا إلى عصر قديم بعيد عنا، والقول في تاريخيته يوازيه القول فيما جاء في أمره من خرافة.

إننا في كل الأحوال، إن رمنا ترجيحنا لهذا على ذاك تحيرنا، فمصدر الخبر مدونات قديمة وجديدة تعاملت معه تعاملها مع المقدس، محضت فيها الأخبار وقصرت للدلالة على ذلك، وكثيرا ما كانت المدونات وقفا على إبراهيم تختص في قول في شأنه وكان عمادها.

وعند ذلك الحد اعتقدت يقينا أن في النصوص علاقة جدلية بين التصور والجماعة، إن لم تكن جليلة كانت مضمرة، وهي على تعقيد كبير، تمثل حالات ذهنية وبنى فكرية اجتماعية وعقدية متباينة، ولا بد لي في هذه الحال من فهم ما كان قبل العلاقة أصلا، وذلك ما يظهر في محمولها، وقد سميت الوظيفة الأولى، وتلك كانت تحقيق إبراهيم للإيلاف العقدي والعرقى في ثلاث ثقافات، كما يبدو اليوم في راهن ثلاث حضارات وتجلي تغيراتها. غير أنني كنت أعلم، أو هكذا أنا أفهم الأشياء، أن كل ثقافة ذات بنية متدرجة، تبدأ من غياب التنظيم في اتجاه التنظيم، من بنية تتوقف على وجود نواة ثقافية، تمكن الجماعة من قدرة عالية على النمذجة والترميز، وذلك وثيق الارتباط ومتمينه بالوظائف الثقافية. والوظيفة في عصر ما ليست

أصلاً، وإنما هي استمرار وامتداد لما كان، أو هي تأتي في صورة من صورته.

وتسلسلت الوظائف من حاضرتنا عودة إلى ماضٍ، من التذكير بالأصل، إلى التذكير بالرمز والاعتقاد بعد تحديده وتثبيتته، إلى تحقيق الإيلاف العقدي والعرقى، وما جاء في حاضرتنا ليس غير استئناف قول فيملا سبق بتغيير أو إعادة تركيز.

لما حددت تلك الوظائف، أقصيت متعمداً بعض الأسئلة، حتى لا يعتقد بعض الناظرين أنني أمارس الأيديولوجيا، فأقمت السؤال المعرفي: لم سعى المسلمون إلى بلورة تصور حول أصلهم؟ ولم كان ذلك هاجساً قاراً في كل أخبارهم؟ أليس ذلك منخرطاً في تصور أعم حاولوا تقديمه حول العالم من خلال ما جاء به محمد؟ أليس إبراهيم وسيلة بها تعرفوا على محمد؟

وبدل أن أكذب ما قيل حول إبراهيم، وأن أسعى إلى دحضه بالحجج العلمية، بدا لي أن الأصوب هو تحليل التصور وتبين وظائفه وفهم محاولته المسلمين البرهنة على وجود الحدث الإبراهيمي، لأن ذلك يمكنني من الخروج بقوانين تهم اشتغال التصورات عموماً داخل الثقافة العربية الإسلامية، عساني أصل بذلك إلى حد أدنى من التجريد. وهكذا فإنني فسرت وقتنت ونحوث نحو التجريد، ولم أكن أتوقع ذلك في البدء، ولقد كانت النصوص تغويني غواية كلما لامستها من طرف، أو كشفت عنها من جهة، والأعسر من ذلك كان ألا أستجيب لها، وإنما أن أنزلها كي تسلس لي قيادها دون اعتساف.

كان من ذلك أن عرضت أهم المقاربات في خصوص إبراهيم عند الغرب وعند العرب مبيناً أسباب رغبتي عنها، ثم جاء قولِي في تصنيف المدونات على تشعبها وامتدادها، وجميعها مصادر عندي ما عدا بعضها،

تصنيفا اقتضته حاجتي إلى مجالات معرفية بها أتمكن من إجراء منهجي
يسهل علي وصل النتائج بعضها ببعض. وقد بانّت لي تلك المجالات أربعة،
هي المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية والمعرفة الأدبية والمعرفة الفلسفية،
وليس بينها تراتب تاريخي وتعاقب، بل تواشج واتصال يعسر معه فصل ذاك
المقال عن هذا. وقد أفضى بي تصنيفها إلى فروع هي أصناف، ثم تخطيت
المجالات إلى البنى في التصور، ثم مجالات التوظيف، وأثر المعرفة
المعاصرة، لأنتهى من ذلك إلى تحديد قول نظري في علاقة التصور
بالجماعة وفي كيفية صياغته وفي بنيته وتماسكه، لعله يكون صائبا.

ومن المفيد تحبير قول في شأن تفاوت كان يمكن أن يبدو من جهة
الكم النصي بين البنى الثلاث التي تتأسس عليها الأطروحة ضمينا، وهي
تمثل حلقات الوصل بين صيغ تجلي تصور إبراهيم الخمس الأولى، ووفقها
كان انتظام الصيغتين السابعة والثامنة، ففي بنية البداية كان نظري وقفا على
حضور التصور في القرآن، ولم يتجاوز المكتوب في الغرض ثلاثين صفحة،
وإنما يعود السبب في ذلك إلى طبيعة التصور في بدايته أو في بنية البداية،
فحينما يكون في طور النشأة والظهور الأول لا تأتي الأسس مكتملة وكذلك
هي العناصر والوحدات، بل له حدود معلومة وأخبار معدودة، وما كان ذلك
غريبا في هذا المستوى، لأن النص المعرفي الأصل "القرآن" قام على تجميع
في الأحداث وإجمال في العبارة مكن اللاحقين فيما بعد من الشروع في
التكميل، وذلك ما يبرر ثقافيا، فكان القرآن "طرس" ثقافي، هو صحيفة محيت
ثم كتبت، أو كتاب تعاد عليه الكتابة، ومنه يبدأ التطريس، أي تنشأ كتابة
جديدة على الأصل الأول قد تحجبه أحيانا. وفعلا، فما في القرآن إنما هو
محو لسابق قول في التوحيد كان قد قر في التوراة والأنجيل ولكن الأصل

بقيت آثاره رغم أن اللاحق اكتسب شرعية الأصل، بما أنه أصل معاند للأول، طبيعي والحال هذه، أن الناظر لا يجد في القرآن غير أصول أولى لتصور لا ترتقي إلى حد مبين بل يختفي كل دقيق قول واستقصاء وتمحيص. ولما كان على هذا النحو فهو يفتح باب قول جديد لتبدأ النصوص في التنامي والتكاثر.

أما في البنية الوسيطة، وهي دور أول في تكميل التصور، فالتوقف عند خفي العناصر بين، والتمحيص ظاهر واستقصاء المحدثين أو الإخباريين والمفسرين باد للعيان، لذلك كثرت النصوص، وأضيفت أسس ووحدات ما ظهرت في بنية البداية أي أصبح الناظر يجد نفسه حيال نص تأسيسي/طرس تدور حوله جملة من النصوص الأخرى هي نصوص الحديث ونصوص التفسير، أليس هذا سببا كافيا لتبرير تكاثر النصوص؟ أليس بحث المسلمين في تكميل التصور بما دفعهم إلى اقتراض نصوص من خارج الثقافة ما يولد نصوصا جديدة لم تعهد سابقا؟

وبين القول السني والقول الشيعي تفاوت آخر، لا يفسر إلا بالنظر في كم النصوص، حيث التكاثر عند الشيعة والمحدود نسبيا عند أهل السنة، وليس السبب خفيا، فالشيعة كانوا يولدون نصوصا من سيرة إبراهيم تتصل بمحنة الحسين بن علي، ويوظفون التصور في الدلالة على المقالة السياسية. ومن ثم فإن الاهتمام المبالغ فيه بإبراهيم يفهم بالحاجة الأيديولوجية بالنواة الثقافية تتحول إلى نواة أيديولوجية يستمد منها المعنى السياسي، حتى صار عند الشيعة يدور مع قولين، قول في الدين وقول في السياسة، فلامسوه من كل أطرافه وقلبوه تقليبا غير تقليب أهل السنة فكثرت الأخبار وازدادت النصوص.

وغير ما ذكر تفسير آخر له أهمية وأثر في بيان هذا التفاوت، إنه ذلك المتعلق بالوظيفة الثقافية، ففي القرآن لطيف إشارات إلى أصل أما في الأحاديث والتفاسير فإن تلك الإشارات تتحول إلى نصوص لأن الوظيفة هي تحديد الأصل، وهو ما يتطلب جهدا خاصا وتوسعا في قول، وتأويل عبارة وإغراق في تفكيك غموض قر في القرآن. وما كان المسلمون ليكتثروا الأقوال في إبراهيم إلا لأنهم يعلمون أنه الأصل، والحديث عن الأصل حديث عن انتماء يتطلب إعادة نظر وترجيح رأي على رأي وتغليب قول لإظهاره وإضعاف آخر، فالنصوص تبدأ تنازعا في الذاكرة يرسم في مكتوب وينتهي إلى صيغة قارة، هي تلك التي تظهر مستوية في البنية.

وفي خصوص حالة التصور المبين، لم أعمد إلى إعادة تلك الأخبار، وما أوردت التصور مكتملا ناجزا في صيغته المجمل كما ظهر في مدونات قصص الأنبياء والتاريخ العام، فذلك ما وضعت نصوصه في الفصلين السابقين ولم يكن هناك داع لإعادة كتابتها تضخيما للعمل، ولكن المفيد الانتباه إلى علامات تبين التصور، وأهمها التحول من مقتضى النتفة الخبرية إلى مقتضى القصص، فلقد "سمي الخبر الطويل قصصا لأن بعضه يتبع بعضا ... وهو الخبر عن الأمور التي يتبع بعضها بعضا"^(*) واعتبارا لذلك صار استمرار السرد علامة تبين.

لما كان مثل هذا التفاوت قد يشين البحث، فضلنا اعتبار صيغ التصور في المدونات بدل البنى في تقسيم فصول الأطروحة، فكان من ذلك أن استقر الرأي على نظمها في تسعة فصول، تركنا أحدها بغير رتبة لأنه جامع صيغ ثلاث أولى ورتبنا الثمانية، من صيغة أولى ظهرت في القرآن، فصيغة ثانية

(*) - أبو هلال العسكري كتاب الفروق، ص 45.

بدأت في موقع المحدث السني، فالثالثة جاءت في أحاديث الشيعة والأخبار المروية عن الأئمة، وجعلنا بعدها الفصل المعقود لبيان تعلق الصيغ الثلاث الأولى، ولئن كانت الأولى ممثلة بنية البداية، فإن الرابعة، وهي تخص التفسير، مجتمعة إلى الثانية والثالثة تهم البنية الوسيطة. أما الصيغة الخامسة فهي المجلدة للبنية المثلى أو التصور المبين، وتتلوها السادسة حيث توظف عناصر أو وحدات دون قصد التكميل أو البنية. على أن الصيغة السابعة كانت محاولة تغيير رؤية التصور ولكنها في جوهرها بآليات معرفية قديمة، وانتهينا إلى الثامنة وقد بدا فيها التصور آيلا إلى تغير باعتماد آليات معرفية غير القديمة، وقد جمعت الفصول الأربعة الأولى والفصل الجامع وجعلتهم في الباب الأول، وجمعت الفصول الخامس والسادس والسابع والثامن في الباب الثاني وكان لكل باب خاتمته، وهي تساؤل جديد وتقليب آخر لنفس المسائل، وما كان ذلك إلا بحثا عن شيء من التساوي بين أقسام الأطروحة.

ب- أسس العمل النظرية

أس 1 : الدين نسق ثقافي

إنني أنظر في الدين باعتباره نسقا ثقافيا من جملة أنساق أخرى⁽¹⁾، وهو نسق رمزي يؤول على أساسه المؤمنون العالم والدنيا، ويعيشون حياتهم في ضوء هذا التأويل، ولسنا ننفي ما أشار إليه الدارسون، وخاصة علماء

(1) - تعد مقالة Clifford Geertz تأسيسية في هذا الاتجاه انظر له خاصة :

Religion as a cultural system, kn Michael Banton (ed), Anthropological approaches to the study of religion, London, Tavistock, 1966, pp 1-46.

ترجم هذه المقالة أبو بكر أحمد باقلا في مجلة كتابات معاصرة سنة 1996، عدد 28، صص 6-27.

كان غيرتر في هذا الأمر يتبع خطى E.shils و T.parsons إذ اهتمما بالبعد الثقافي في الدين، انظر كتابهما :

To ward a general theory of action - Cambridge Mass, 1951.

الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، من غموض أحاط بتعريف الثقافة، غير أن تحديدًا بوصفها المعاني المنقولة تاريخيًا، المتجسدة في رموز غايتها الاستمرار والتواصل⁽²⁾ له أثر في توجيه دراستي بما أنني بناء على ذلك التحديد عرفت الدين بأنه " نظام رموز يقوم بتأسيس صياغة نظام عام للوجود"⁽³⁾ ، بخلاف الأنساق الطبيعية التي هي أحياء وجود. ما ذكرته يعني أنني أنتقل من دراسة الدين في الحالة الوجدانية إلى اعتباره جزءا من الثقافة، ولذلك أعرضت عن الاهتمام بالأفكار أو التصورات في الدين بوصفها حالة داخلية، ودرستها في علاقتها بالمجتمع وفي تأسيسها لآليات تفكير وسلوك وغير ذلك، والمعنى أنني انتقلت فعلا إلى ما سمي سياقات الأهمية القائمة اجتماعيا كالمعتقدات والطقوس والتصورات، وهي نماذج مولدة للمعنى في تشكل ثقافيا. ولم أحل المعاني المضمنة في الرموز المكونة في الدين، بل انصب اهتمامي على ربط أنظمة المعنى بالعمليات الاجتماعية البنائية، فهي حيز تحقق فيه التمثلات الدينية قوتها وصدقها، وذلك هو المبرر لوصف تصور معين وتحديد القوى الفاعلة في تبلوره أو تطوره وتدميره وتأثيره في حياة الجماعة⁽⁴⁾.

لهذا رأيت أن لا بد في كل دين من التمييز بين مستويين:

- مستوى الأداء الديني، وهو يقوم على التجربة في مثل طقوس التعبد

وما شابهها.

- مستوى التصورات، وهي حالة ذهنية تتأسس بالذاكرة، دون أن ننفي

أن العلاقة بين المستويين كثيرا ما كانت تبدأ من رقد الأداء الديني للتصورات،

(2) - op, p 25.

(3) - op, p 26.

(4) - Geertz : Islam observed, religion development in Morocco and Indonesia, New Haven, Yale University press 1968, p 108

ومن المفيد التنبيه إلى أننا نعتمد ترجمة أبي بكر أحمد باقادر، وقد جاءت بعنوان الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة، دار المنتخب العربي، بيروت 1993، والإحالات فيما يأتي على الترجمة.

في مثل ما بينت من شأن خطبة صلاة عيد الإضحى حين يقع التذكير بحدث ذبح إبراهيم إسماعيل.

هذه الأطروحة تخص المستوى الثاني مستوى التصورات، تظهر في ذهنية مجتمع معين، وتتجلى في ظواهر اجتماعية كثيرة في شيء من التعقيد، مربكة ومراوغة في أكثر الأحيان⁽⁵⁾. وسمة التصورات الدينية الأساسية في مقابل التصورات العلمية والفلسفية أنها وهي هيئة معتقدات تعتبر ذاتا مستقلة وليست نتائج تجارب، أي لا تقوم على أساس وعي اجتماعي أو تأمل فكري وتجربة وملاحظة، بل تقوم على اعتبارات سابقة، والمؤمنون يسعون إلى الاستدلال على حقيقتها والشهود عليها⁽⁶⁾. وتلك التصورات تظهر في تجليات الاعتقاد المعروفة وهي:

- التجلي في النصوص التأسيسية وما جاء على هامشها كالتفسير وغيره.

- التجلي في تفسيرات عقائدية لأهل العقائد

- التجلي في الآراء الشعبية العامة التي صاغها عامة الناس

- التجلي في تأملات فردية

وإذا قلبت هذه التجليات أمكن الحديث عن تصور يصوغه أطراف أكثر هم خمسة تحديدا⁽⁶⁾:

- الطرف الأول، أسميهم المعرضين عن تصور إبراهيم وقد قطعوا الاتصال مع الدين وأبعده من النظر، ويجمل موقفهم في انقطاع أثر النبي الأول في وجودهم الحاضر وإغفاله نهائيا إذ ليس يؤدي وظيفة سد حاجة

(5) Bronislaw Malinowski : religion, science and magic, p 179.

(6) - لاحظ استقلالي من غيرتز في الإسلام ملاحظا، ص 117.

(6) - استفيد في هذا الباب من النماذج المصنفة عند Acquaviva في Sociologie des religions، الفصل الأول ص 15-16.

- ثقافية، وبهذا تعطل الوظيفة ويدمر التصور، فهي صياغة بالانصراف.
- الطرف الثاني، يمثله من ينتمون إلى المؤسسة الدينية، وأهلها اشتغلوا بالقرآن وتدبروا منه التصورات من القديم إلى اليوم.
- الطرف الثالث، هم الذين انصرفوا عن التصور، ولكنهم يحتلجون إليه في بعض المناسبات، وقد قصدنا من تذكرنا إبراهيم أحيانا حاجة فسي مجال تداول أو قصد توظيف في صورة من الصور الأدبية أو غيرها.
- الطرف الرابع، المتدينون بالسياسة الناشطون بالدين سياسيا، وقد كان هذا التصور عندهم رديف الالتزام السياسي، نقصد سيد قطب وأصحابه من أهل التيارات الدينية السياسية.
- الطرف الخامس، أهل تدين، نظرهم ذاتي مبني على تجربة ذاتية روحية، يمكن اعتبار محمد الطالبي وهشام جعيط ممثلين لهذا التوجه.
- بما بان يمكن تفسير سبب تنوع المدونات وتمثيلها لأغلب المجالات المعرفية المؤسسة للثقافة العربية الإسلامية.
- إجمالا حين يعتبر الدين نسقا ثقافيا قد يستفيد الدارس في بيان :
- أن تصور إبراهيم يتعالق مع تصورات أخرى داخل نسق عقلاني وأنساق أخرى مكونة للثقافة، ولذلك تفرع من الدين إلى التاريخ وإلى الأدب والشعر.
- أن تغير التصور مرهون بتغير الأنساق الثقافية في مجملها المرتبط بتغير آليات الذهنية الثقافية المنتجة.
- أن بنية النسق العقائدي قد تظل كما هي ولا يطرأ عليها تحول.
- أن الجماعة المؤسسة لنسق ما تعيشه في مبدئه وينتهي إلى ظاهرة لا واعية يهيمن عليها.

- إذا كانت الثقافة سيرورة جماعية، فالدين نسقا سيرورة جماعية، يبدأ من اعتبار سابق وسرعان ما تحوله المجموعة إلى حقيقة تعيشها، وقد اعتقد الدارسون أنه اعتبار غيبي تحول إلى مقوم دنيوي، ولكنه اعتبار ثقافي تجلى في سلوك ثقافي.

أس 2 : كل تصور يؤدي وظيفة

انتهى الناظرون في الثقافة باختلاف اتجاهاتهم إلى شبه إجماع حول خاصياتها، فقالوا⁽⁷⁾ إنها خمس:

- خاصية الاكتساب فهي في مجملها أنظمة سلوك مكتسبة، وإنني في غنى عن الإخبار بأن السلوك العقدي يكتسب بالتوارث جيلا بعد جيل، وأن التصور نظام صغير في الثقافة يتوارث، وتصور إبراهيم شاهد على ما ذكرت.

- خاصية الاستمرار وليس أفضل من تصور إبراهيم دلالة على الاستمرار المخترق للعصور دون نسيان بعض الانحرافات الطارئة عليه، ولا يمكن تفسير تلك الاستمرارية إلا بتحوله إلى نظام قد يتجاوز المجموعة ولكنه قد يبقى ببقائها⁽⁸⁾. وكل استمرار يتم بوضوح بواسطة التصورات وذلك أنها تؤدي الوظائف التي حددت في المدخل النظري في الأطروحة: وظيفة تحديد الأصل وتثبيت الأصل والتذكير بالأصل وإعادة تركيز الأصل أو تثبيته.

- خاصية التكيف أو القدرة على التكيف، ولا يتم ذلك إلا بالتصورات لأنها تفي بحاجات الأفراد المتغيرة أو القارة من زمن إلى آخر،

(7) - نخص بالذكر كل من Benedict و Taylor و Mead و Kluck Hohn.

(8) - وهي أحيانا كثيرة تهيمن على المجموعة التي ابتدعتها.

وتحقق الإشباع النفسي في كل عصر، فتصور إبراهيم قد وقع تصرفه، أقصد العبارة النحوية، في كل متغيرات ظروف الحياة من مدونات في مبدإ الحضارة الإسلامية إلى أخرى شاهدة على الاكتمال، وأخرى في عصر النهضة، وآخرة في عصر الحداثة لما كانت المجموعة تدفع التصور إلى بعض تغير عساه يفي بحاجيات العصر، فكان من ذلك أن اعتبر طنطاوي جوهرى في تفسيره إبراهيم عالما بالكيمياء، وأن حدد سيد قطب الإيمان بالكف عن سؤال العقل في حدث الحرق بالنار رادا عقلانية الحداثة، والنتيجة أن التصور ما به تظهر ديناميكية الثقافة وحركيتها، والنسق العقائدي وإن بدا ثابتا ولم يتغير يتعدل شيئا فشيئا لمواجهة الواقع.

وفي اختباري مدونات كثيرة تنتمي إلى هذا العصر وهي دينية أصلا، كنت أعتقد أنني أجيب عن سؤال أساسي هو في الأصل سؤال انتروبولوجي⁽⁹⁾، ماذا يفعل المتدين حينما تبدأ قوة الدين في التراجع وتتغير أنظمة في ثقافته أو تطرأ عليها أنظمة جديدة كالعقلانية؟ فكان أن جاء ذلك التعديل بينا في وظيفة إعادة تركيز الأصل. وقد ترتب عن هذا لسؤال سؤال آخر هو كيف يمكن لمؤسسة جعلت أصلا لما هو ثابت في الحياة أن تصبح مثالا دالا على المتغير؟ ويبدو أنه لا يتغير شيء كما يتغير غير المتغير⁽¹⁰⁾، ولكن في حدود التعديل.

ومن المفيد التنكير بأنني بناء على ما ذكرت اعتبرت التصور مركبا ثقافيا يؤدي دورا أساسيا في التماسك الاجتماعي ولولا تلك الإجابات ما أمكن تحقيق حد أدنى من التماسك.

⁽⁹⁾ - Geertz : Islam observed, p 15

⁽¹⁰⁾ - op, p 65

- خاصية الثبات والتغير، يظهر ذلك من تنامي الاحتفاء بتصور إبراهيم أو تراجع، فكل ثبات يرافقه احتفاء كبير كتابة وتمحيصاً وإعادة نظر، وكل تغير في أنساق الثقافة يتم بوفود أنساق جديدة وانتهاء أخرى قديمة يلزمه نوع من الإهمال والنسيان. ولا يفسر ذلك إلا خبر تصور إبراهيم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إذ كاد أن يضمحل من المدونات ويختفي أثره. ولئن أكدت أن التعديل سمة قارة في نسق العقائد دون التغير الجوهرى فإن ذلك مرتبط بأمر آخر هو التمييز داخل النسق بين التدين والاتجاه التديني، باعتبار أن التدين خضوع لمعتقدات دينية وتمسك بها، أي أن الفرد يعيشها حالة دينية إيمانية، وباعتبار أن الاتجاه التديني يحتفل بالمعتقدات أكثر من تأكيده المعتقدات⁽¹¹⁾ أي يعيشها حالة سياسية، ولذلك جاءت المدونات في هذين القرنين عن أهل التيارات الدينية الإسلامية احتفاءً بإبراهيم لا قولاً معرفياً في تصوره. وعلى كل طرأ سؤال افتراضي قلما عن في ذهني ولم يخرجني، ماذا يحدث لدين ما إذا تغيرت تصوراته هل يتغير أم تتغير درجة التدين؟

- خاصية الاقتراض، فكل عناصر الثقافة قابلة للاستعارة والاقتراض والانتقال من ثقافة إلى أخرى⁽¹²⁾. ولهذه الخاصية أثر في هذه الأطروحة، فقد بينت أن وجود الثغرات في تصور إبراهيم القرآني ألجأ المسلمين إلى الاقتراض من التوراة ومن الإسرائيليات فأخبروا مثلاً عن أسماء زوجاته وخبره مع فرعون وغير ذلك. وإذا ما اكتمل التصور وتبلور في صيغة نهائية وانتهى الاقتراض يحدث أمر آخر هو التداول بين المجالات.

op, p 70- (11)

(12) - كان الدارسون ومازالوا ينظرون إلى الأنساق الثقافية على أنها قابلة للاقتراض دون الأنساق الطبيعية.

بعد ذكر هذه الخاصيات أود الإشارة إلى أن التصور يتشكل بما تتشكل به بنية الثقافة، ففي الثقافة مكونات أساسية وأخرى هامشية وكذلك هو التصور، ولقد بينت أن النواة والأسس ثوابت لا تتغير فهي جوهرية، وأن الوحدات البسيطة والمركبة عرضية يمكن الاستغناء عنها. فواضح إذن أن ما هو جوهري له دور حاسم في التكيف مع العصر مع الجودة والحدثة، وفي التصور المدروس لم يتغير ذلك كما لم يتغير النسق. هذا يعني أنه إذا لم يسد حاجات الإشباع النفسي ولم يخلق التوازن الذاتي للمجموعة يعثره التغيير الواضح⁽¹³⁾، وبما أنه لم يتغير فهو ما زال في هذا العصر يؤمن نفس الوظيفة، وهذه الأخيرة من نوع الوظائف الكامنة بخلاف الظاهرة، ولولا مفهوم الوظائف الكامنة ما استطعت الانتباه إلى خاصية الاستمرار ولا أدركت النظام الذي يحمل كأجزاء في نسق متكامل ليفي بحاجات المجموعة الثقافية⁽¹⁴⁾.

أس 3: كل تصور يتطور من البساطة إلى التعقيد⁽¹⁵⁾

لم يختلف علماء الأنثروبولوجيا الدينية والثقافية والاجتماعية وعلماء الاجتماع وعلماء النفس الاجتماعي حول تحديد الدين لما اعتبروه صيغاً رمزية، غير أن الإشكال ظهر في اكتشاف ماهية أنواع تلك المعتقدات والممارسات التي تشكل تلك الصيغ والتي هي أيضاً تجليات تلك الصيغ⁽¹⁶⁾. وقد رأيت أن المدخل الإجرائي ليس إدراك الماهية بقدر ما هو

(13) - هذا ما قد يحدث في عصر غير هذا العصر في التاريخ العربي الإسلامي.

(14) - Malinowski : op, ch I

(15) - Geertz : Islam observed, p 68-

(16) - op, p 13-14

إدراك نظام تلك الصيغ، فاعتبرتها أنظمة رمزية تمثل تصورات تقوم على صور وتشبيهات واستعارات يستخدمها المتدينون لوصف حقيقة وتحديدها، لذلك فإن دراسة تصور إبراهيم المحكوم بنظام ليست مجرد وصف أفكار وإنما ينبغي أن تكون تحديد نظام استغاله في الثقافة لتبين كيفية محافظته في التاريخ على وظيفة أساسية هي أن يكون مصدر يقين ديني وأن يحدد المسلمون من خلاله الحقيقة والواقع⁽¹⁷⁾. وحتى أتمكن من ضبط النظام كان لا بد لي من رصد ظهوره في النص التأسيسي وملاحظة تطوره واكتماله واستمراره.

وفي الأصل اهتمت بالنظر في بنية الثقافة عموماً إلى آلية هامة تحكم نظامها هي أنها تتطور من اللاتنظيم في اتجاه التنظيم أي من البساطة في اتجاه التعقيد بما أن البساطة هي سمة غير المنتظم والتعقيد سمة المنتظم⁽¹⁸⁾. ولما كان التصور من النوع الثقافي حملته على ماهية الثقافة واختبرته بتلك الآليات نفسها، أي إنني أقبلت على دراسة التصور بما هو سمة في أصله الأول أو مجاله المنتمي إليه وهو ما دفعني إلى النظر في خصوصيته وفق اتجاهين: اتجاه يمثل حالة تغير مبدئية أي بنية في زمن يمكن أن نسميها بنية خفية واتجاه هو حالة الثبات أو البنية الظاهرة، فالثابت إذن هو ما يجتاز العصور وهو هيئة التصور العامة الدائمة، والمتغير ما اتصل بعصر وكان للظروف التاريخية والحركات والطبقات والمؤسسات والايديولوجيات دور فيه⁽¹⁹⁾، لنقل بعبارة بسيطة، إن الثابت هو القار في

(17) - انظر فكرة غيرتر في المصدر نفسه ص14.

(18) - إنني لا أتحدث عن النظرية المعرفية وميل تكوينها وقد اشترط العلماء أن تكون المبادئ بسيطة واعتبروا البساطة لا تخل بالتنظيم، بل عندي أن وصف تصور معين في بداية ظهوره يعني وصف عدد محدد من العناصر غير المنتظمة المشتتة وذلك الشتات لا يعني تعقيداً، لأن التعقيد من خصائص النظام.

(19) - Voir Talal Asd : Anthropological conceptions of religion, reflections on Geertz, in the Journal of the royal anthropological institute, vol 18, n°2, 1983, pp 237-259

الذاكرة الجماعية والمتغير ما كان من طارئ العصر وأثر جيل دون آخر. لقد أصبح للتصور سيرة في التاريخ، وكانت تلك بمثابة زمن انتظام الأسس والعناصر والوحدات من جهة، وزمن ثباتها من جهة أخرى، وزمن تغيير جزئي يطرأ عليها أحيانا. ولقد مكنت تلك السيرة من تقرير قانون في التصور الثقافي الإسلامي بيانه أنه قد لا يتغير في وحداته وعناصره وأساسه أي في بنيته إلا إذا ما تغيرت الذهنية الثقافية المنتجة، كما أن التعقيد علامة انتظام مكونات التصور واشتغال نظامه. بذلك حاولت تجاوز النظر إلى النظام الرمزي من اعتباره مجرد مظهر معلن للسلوك، وتجاوز نزعة اختزالية تعاني منها دراسة الدين تميل إلى تفسير الأفعال والسلوك، إلى حدود ظننتها جديدة وقد لا تكون عند البعض كذلك، هي إعطاء اهتمام كاف لبنية التصور المولد للمعنى في سياق الأنظمة الرمزية⁽²⁰⁾.

ج- في المنهج

أميز في المنهج بين أمرين، الأول طريقة عرض القضايا في الأطروحة، أي نظام تقديم العمل، وهو داخل في مسألة الصياغة، وقد خضعت فيها لإكراهات كثيرة ألزمتني اختيار أسلوب عرض حاولت فيه التبسيط دون إخلال، وثبتت بالنقد. الثاني هو اعتبار المنهج محدد الرؤية المعرفية، فجعلت كل قضية مسألة معرفية، وبسطت إشكالاتها، حتى أتجنب الكلام العام وأصل حدودا قصية من الفهم.

وفعلا، لا يمكن لدارس، وهو يفكر في مثل هذا الموضوع، أن يدعي اعتماد منهج لساني أو اجتماعي أو نفسي أو ما قرره تاريخ الأفكار والمنهج الأنثروبولوجي، لسبب بسيط، هو أن الظاهرة المدروسة أعمق، ولا يمكن

⁽²⁰⁾ - استندت في ذلك من ملاحظات H. Munson حول أعمال غيرتر، راجع له: Clifford Geertz et l'étude de l'islam en Maroc, in Jean Claude vatin, l'anthropologie Americaine, CNRS.

الاكتفاء في دراستها بمنهج واحد، أو تحديد طريقة واحدة في التفكير فيها. وليس ذلك يعني استثمار فسيفساء من المناهج، إذ لست في الغالب الأعم قادرا على تمثل بعضها فما بالك بها كلا، فـ "العمر قصير والصنائع كثيرة"، ولكن لا بد من اختيار منهج يصلح لإدراك الظاهرة وتمثلها وكشف تفاعلاتها وعلاقاتها الجدلية مع غيرها.

وإنني أعتقد أن ليس أفضل من فهم التصور المرسوم في النصوص بوصفه ظاهرة عقدية نصية في ثقافة العرب المسلمين، وباعتباره بنية ثقافية من جملة بنى أخرى، وفي هذه الحالة تطلب مني ذلك أن أكون بنويًا، وفي نفس الوقت أن أستثمر بعض آليات الأنثروبولوجيا الثقافية رغم صعوبة إجرائها في دراستنا، فبالبنوية فهمت النظام وأدركت التطور، وبالأنثروبولوجيا درست التشابه والاختلاف وأجريت المقارنة، ونظرت في الحاجة الثقافية.

وأنبه إلى أمرين، الأول أن البنية لا تعكس الواقع الحسي، وليس لها به علاقة، وإنما هي صورة ذهنية عن الواقع، الثاني أن رؤية الظواهر في علاقتها بالمجتمع متعذرة، ولذلك فضلت تبين علاقة التصور بالجماعة التي تؤثر في المجموعة الثقافية. في كل الأحوال، هناك فرق بين دراسة الظاهرة في مجتمع، ودراسة تصور هو ظاهرة يعبر عنها نص ثقافي، وما يؤسس هذا الفرق هو أن أثر الأولى أثر عياني يبدو من سلوك المجموعة الثقافية، في حين يتأثر الثاني بصياغة جماعة ما وهي ترغب في أن تعيشه وجدانيا. إن الظاهرة تؤثر في المجموعة، في حين أن التصور متشكل برؤية المجموعة.

ليس المنهج إذن طريقة عرض أو تحليل قضايا ورؤية لموضوع ما فقط، بل هو كذلك مفاهيم، وهذا لا يخلو من إشكال في دراستي، وعلى الناظر عندئذ أن يعيد فهم المسألة. فالتصور يظهر في بيئة عربية إسلامية،

أي في ثقافة مخصوصة، وهو يحتل حيزا مهما في نصوصها⁽²¹⁾، مما يعني أن نطاق البحث ثلاثي الأطراف، ثقافة ونص وذاكرة.

في الثقافة يسهل القول، إذا كانت منعزلة تماما عن المجتمع، وكذلك هو الحال مع النص والذاكرة، كلما رغبتنا في أفراد التعريف وتعميم المفهوم دون توظيف وإجراء في مجال معرفي معين، لكن ذلك على غاية من الصعوبة إن قصد بيان العلاقات والشائج الثابتة فيما بين تلك المفاهيم، وهي تتناول على تأسيس تصور إبراهيم، ولعل الصعوبة أظهر في مجال المعرفة الدينية أكثر منها في بقية المجالات، لأن هذا النوع يلامس مجالات أخرى كالتاريخ والأدب واللغة والفلسفة.

إنني لا أشك في أن تعاضل تلك الأطراف مشكلي، ولم يتح له الاستقرار على أساس معرفي واضح، فقد ظل فهم الثقافة مقتصرًا على اعتبارها جملة من العادات والسلوك والقيم⁽²²⁾، كما استقامت الذاكرة في الدراسة طاقة تخزين واستذكار، في وقت توصل فيه اللسانيون إلى نتائج هامة وهم يتدارسون مفهوم النص، دون أن يقع وصل ذلك بالنص الثقافي كلا.

(21) - هناك من يرى أن النص الديني نص ثقافي أبدع داخل الثقافة استجابة لحاجة اجتماعية، ونخص بالذكر مقال يوري لوتمان حين اعتبر أن النصوص معتمدة داخل الثقافة لأنها نتاجها، وقد عدّها ذاكرة طويلة الأمد بل اعتبر أكثر من ذلك أن تاريخ الثقافة هو تاريخ إعادة نصوص وإبداع نصوص، وكان في ذلك بطور فكرة سابقة ببيانها أن الثقافة إجمالي النصوص، بل يرتقي بها إلى حد القول إنها الآلية المبدعة لمجمل النصوص، لأن كل نص إنما هو تحقيق للثقافة. Y.Lotman, B.A.Uspensky: On the semiotic mechanism of culture, new literary history, soviet semiotics and criticism an anthologie, vol IX, 2, winter 1978. ترجم هذا المقال عبد المنعم تليمة بعنوان "حول الآلية السيميوطيقية للثقافة" في الجزء الثاني من "منخل إلى السيميوطيقا" منشورات عيون / الدار البيضاء 1987. ص. 133-154. وهي ترجمة جيدة اعتمدناها والإحالات عليها.

(22) - راجع ما جمع من تعريفات حول الثقافة في :

A.Krober, C.Kluc-Hohn : Culture, A critical review of concepts and definitions, papers of the peabody museum, Cambridge, 1952.

وفي الأصل، فإن الكشف عن المستويات العميقة لهذه المفاهيم يخرج الثقافة من سهولة التداول وبساطة العرض إلى إحكام فحص علاقتها بالنص والذاكرة، ولذلك كان هذا البحث فيما نعتقد، في جانب منه إعادة نظر في تلك العلاقة عبر مثال تصور إبراهيم.

وقد بينت أن التعامل مع التصور العقدي يقتضي فهم النمط الثقافي الشفاهي في تحوله إلى مكتوب، في ثقافتنا أو في غيرها، وميزة كل ثقافة حية حين تكون مهيمنة قدرتها العجيبة على قبول معارف الآخر وإدماجها في تصوراتها، وذلك بفعل آلياتها الشفوية التي لا تراقب بصرامة كل وافد غريب، وهو أمر تواصل في المكتوب في القرنين الأخيرين من زماننا.

إن ما أضيف في تصور إبراهيم من عناصر وافدة من ثقافة اليهود في مبدأ التصور يعدله هذا التركيب القسري الذي عرضناه في تعامل طنطاوي جوهرى وسيد قطب والتهامي نقرة مع العلوم الحديثة، وكأن الدخيل والأصيل إشكالية زائفة بما أن الدخيل أصيل، فكل نص رقد التصور الإسلامي لم يحافظ على غربته، حتى إن القارئ العادي لا يشك في أصالته، ولا أدل على ذلك من أسماء زوجات إبراهيم وخاصة سارة وهاجر. لذلك كانت الثقافة في وجه من الوجوه الآلية المبدعة لإجمالي النصوص وليس الإبداع في هذا المعنى ابتكارا جديدا، بل يمكن أن يكون عودة على بدء، أي إلى نصوص قديمة من ثقافة أخرى. وعندئذ فإن تدبر النصوص المخبرة عن الأديان والعقائد هو في النهاية بحث فيما تحفظه لنا الذاكرة أو ما تبدعه، بما أنها تدمر النصوص أو تحييها أو تصنعها. لذلك رأيت أن دور الذاكرة في الثقافة دور أساسي، إذ هي ما به يتم الإخبار عن الماضي، أي هي التي تؤسس تصور إبراهيم.

إن الذاكرة قدرة التذكر والحفاظ على السابق، وهي قوة بها تضمن الجماعة بقاء الماضي في الحاضر وما به تنتقى الأحداث، فلا يسترجع من

ذلك الماضي إلا ما يؤدي وظيفة من الوظائف. والذاكرة الجماعية تعيد بناء الأحداث في تاريخ العقائد والأديان على نحو من الاصطفاء والانتقاء ووفق شروط يحددها المعتقد، وبها تمنع كل مخالفة.

على هذا الأساس تنقل الذاكرة مجموعة محددة ثابتة من النصوص الثقافية من جيل إلى جيل⁽²³⁾، وهي تبني النصوص أو تعيد توزيعها أو تغفلها وتسقطها، وقد كانت في الغالب تنتخب نصوصا تثبتتها وتقصي أخرى. لقد كانت ذاكرة الجماعة الإسلامية وما زالت تتحرك في اتجاه زمن تأسيس التصورات في القرون الأولى ولا تخرج عما قر محدثة تواصل دونما انقطاع من جهة، وهي من جهة أخرى ترحل إلى ثقافة الآخر قديما وحديثا، بالعودة إلى التوراة والإسرائيليات وبالنهل من علوم الآخر وتركيبها على تصور إبراهيم.

بذلك فإن الذاكرة "تحمل الأشخاص والأحداث والأماكن والأزمنة والمواقف والأفكار معان ما كانت تحملها في الواقع، وتجعل منها رموزا مثقلة بالدلالات، فكل جماعة إنسانية تتوقف عند بدء معين تفتح به زمنها، وتتشد إلى حدث معين ترى فيه نسبها، وتشكلهم فكرة معينة تستمد منها المعنى والدلالة، وتعشق مكانا خاصا يعمر مخيلاتها، وتتعلق بشخصية تاريخية ترى فيها القدوة والمثال. من هنا تميل على الدوام إلى تقديس الأزمنة والأماكن والأشخاص"⁽²⁴⁾.

إنني أمل أن أكون قد حققت أربعة أهداف:

- إعادة النظر في تصور محمول ينتمي إلى قصص الأنبياء باعتباره

(23) - راجع كيفية اشتغال الذاكرة في :

Halbwachs Maurice : Les cadres sociaux de la mémoire, Alcan, Paris, 1925, p.p 20-29.

وراجع أيضا :

Y.Lotman,B.A Uspensky:On the semiotic mechanism of culture, p.p 160-170

(24) - علي حرب : لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي بيروت 1991 ص 69.

موضوعاً من مواضيع النص القرآني والمدونات التي تدور حوله وهي لم تحظ بالدراسة المحصنة الدقيقة، وقد اقتصر على إبراهيم دون غيره من الأنبياء بوصفه الفاتح لحلقات سلسلة وسمت "بالإسلام". وكان تفضيلي الاهتمام بتحقيق مقارنة ترتاد مجال اللامفكر فيه والمعتبر مقدساً، واختراق الحدود التي تفرضها الرقابة الرسمية، لتجاوز ما يسمى التّأويل المهيمن الممثل للعقل السني المهيمن ومقارنته بغيره، فالجماعة الإسلامية قد انغمست في المناخ العقلي القروسطي، حيث هيمنت إلى اليوم الحقيقة التقليدية بشكل مطلق، ولم يكن بالإمكان إعادة النظر فيها لأسباب كثيرة⁽²⁵⁾.

- تأكيد أن الولوج إلى نقد المسار التاريخي الإسلامي داخل مجال محدد هو نصوص الإخبار عن إبراهيم وما ارتبط به من تركيبات عقدية لا بد أن يتم وفق مستويين: مستوى الثقافة العربية ذاتها، ومستوى الثقافتين اليهودية والمسيحية وحدود الاقتراض. فأصول التصور الإسلامي حول إبراهيم مهما حاولنا إدعاء أصالتها وفرائدها، إنما هي تتسخ بشكل من الأشكال وتكرر نصوصاً أخرى، استقرت في الكتاب المقدس أو ما كتب حوله أو ما وقع تداوله شفويًا، وقد كانت الغاية تكميل التصور وإعادة ترتيبه في ضوء المشاغل الأيديولوجية والعقدية دون الاجتماعية.

- بيان تركيب التصور المحمول حول إبراهيم، وتفسير بعض التناقضات في عناصره والأساطير المنسوجة حول شخصه، وبيان أسباب انتقالاته المعرفية من مجال إلى آخر وكيفيات ذلك. وهذا البحث كان عن إبراهيم "النصي" كما تصوره المسلمون حتى صارت له مغامرة كبرى في الفكر.

إنني أعلم «أن الوظيفة النبوية والأيديولوجية التي خلقها النص القرآني والنصوص المتولدة عنه في الثقافة الإسلامية تمارس دورها في

(25) - هذا المشروع دشنته محمد أركون بعباراته المذكورة في أغلب كتبه، وهي مجمل، وساهم في ذلك مفكرون آخرون مثل محمد عابد الجابري وعبد المجيد الشرفي ونصر حامد أبو زيد، وهم أعلم منا به.

بيئة معرفية ومؤسسية تفضل الأسطورة على التاريخ والروحي على الزمني والعجيب الخارق الذي يشكل بنية أنثربولوجية للمتخيل على العقلاني الوضعي».

- الانتهاء إلى أن إبراهيم كما تتصوره أديان التوحيد الثلاثة وتظهره خطابات الوحي أو ما جاء على هامشها إذا ما فهم من منظور جديد، يمكن أن يكشف الأصل المشترك لهذه التصورات في هذه الأديان رغم تنوعها الظاهر وهو أصل ثقافي بشري. فالحقيقة التي قد يدعيها كل دين على سبيل التفرد هي في النهاية المشغل المشترك بين الأديان الثلاثة، لأن إبراهيم هو الفكرة التي تستمد منها الجماعات المعنى سابقا، وهو اليوم ما انتهى أفقا لتحيين المعنى عند المعاصرين. وإذا كانت وظيفة خلق المعنى الروحي الخاص وظيفته تنهض بها كتب القصص أو ما جاء في معناها، فإنها أصل اعتقادي لا بد من التوقف عنده.

ولكن إلى أي حد وفقت في نقد النصوص والأفكار دون إسقاط؟ وإلى أي حد كان كلفي بهذا الموضوع كلفا علميا غير إيديولوجي؟ وهل كنت فعلا على بيئة من الصلات المتينة بين هذه النصوص دون تأويل مغرض وقراءة غير صائبة؟

إني في نهاية البداية لست أخفي حيرتي حول كل ما ضمنت في الدراسة فهو نسبي يحتاج دائما إلى تعديل، وأرجو أن أكون فعلا لم أقم بسجن الفكر القديم في خصوصية ثابتة وجوهر واحد وأن أكون قد كشفت الرؤى الأسطورية والأيدولوجية وبيئت وظائفها. وليس اهتمامي هذا إلا صادرا عن رغبة في إعادة قراءة تاريخ الأديان قراءة حدثية تروم وضع الحدود الفاصلة بين الإيمان والمعرفي، مع إلحاح خاص على ضرورة التعامل مع النص الديني بوصفه نصا ثقافيا يؤثر في المتخيل وينتج معان جديدة تحتاجها المجموعة الثقافية في حاضرها.

2- إبراهيم في هذا العصر

أ- الوظيفة الثقافية العامة⁽¹⁾: تحقيق الإيلاف العقدي والعرقى.

إن إبراهيم في الثقافة العبرية هو أبو الشعب العبري، قرّ في أرض كنعان التي يهبها الرب لنسله فيما بعد⁽²⁾، و ليست هذه النظرة محدودة بثقافتهم الأولى فحسب، بل مازالت مبحثاً أساسياً إلى اليوم، وقد محض لها دارسون كثر مكاناً جغرافياً يثبتها واقعا عايناً هو الحرم الإبراهيمي⁽³⁾. وفي الثقافة المسيحية كان إبراهيم وما زال الجد الأعلى ليسوع

(1) إننا نبحث دائماً عن الوظائف الثقافية من خلال التصور، فما يهتما أساساً هو دوره الذي يضطلع به في الثقافة عموماً عبر استمراريته و انقطاعاته وتغيراته. وهذه الوظائف بالغة التنوع والتباين، وتظل فكرة الوظيفة في دراستنا الأكثر تناسبا مع مفهوم البنية. والوظيفة عندنا تلازم بين الفكرة و المؤسسة، الفكرة باعتبارها تجلّيا و المؤسسة بوصفها منتجة، وهناك دائما نموذج وظيفي مبين. وعموما فإن الوظيفة هي علة وجود الفكرة أو ما يتوقف عليه وجودها، وهي مرتبطة أيما ارتباط بالنظام الاجتماعي المؤسس لها، وكأنها الدور الذي يؤديه أمر ما عند جماعة تاريخياً أو في نسج بناء معين .

ليس خفياً أن مفهوم الوظيفة مشكلي، ففي علم الاجتماع كان دوركايم قد اقترح في قواعد المنهج علم 1895 تفسير الظاهرة الواحدة بالبحث عن العلة الفاعلة التي أوجدتها وعن وظيفتها، وكان مفهوم الوظيفة سابقاً لقول دوركايم، إذ قد بدأ مع علم البيولوجيا، فهي الدور الذي يقوم به عضو من الأعضاء ضمن النشاط العام في الجسم، ثم تم التحول فيما بعد إلى الاهتمام بالعلاقات بين الأجزاء في مكون ما على أساس تعالق الوظائف. وعلى كل هناك اتجاهات بين الوظيفيين، فبعضهم نظر في إقامة صلة بين ظواهر معينة ودراسة فعلها المتبادل بينها، وعند الوظيفيين الفرنسيين والانقليز وخاصة دوركايم وبراون وقع الاهتمام بدراسة دور الوظيفة في النظام الثقافي في مجتمع معين حتى أصبحت غايتها الحفاظ على استمرارية البنية والنظام، وكان الانتباه إلى علاقة الأجزاء بالكل والبحث في التماسك. وإجمالاً فإن الدافع إلى اعتماد مفهوم الوظيفة هو الفعالية الإجرائية في بيان اشتغال نظام التصور من جهة وبيان علاقته بالمجموعة الثقافية من جهة أخرى.

راجع:

R.K Merton : Essai de théorie et de Méthode sociologiques, Plon, Paris, 1965 : ch I

وراجع كذلك :

P.Foulquié et R.Saint Jean : Dictionnaire de la langue philosophique, 283-285
P.U.F Paris, 1969, P: 283-285.

(2) - سفر التكوين 13/15-14، وراجع أيضاً موسى بن ميمون : دلالة الحاشرين، تح حسين آتاي مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ص.ص 308-309، 318.

وانظر :

Hans Kung: Le judaïsme, trad de l'allemand Joseph Feisthaner, seuil, Paris, p 25

(3) - انظر:

Emission de France 2 Enquête sur Abraham أنجزها A.Ségال يوم 97/01/12 من 22 و 30.

المسيح⁽⁴⁾، وقد تأسست على ذلك سلسلة من نسب الأبناء والأحفاد تمتد من الجد إبراهيم إلى داود وسليمان، إلى يوسف البار رجل مريم التي ولد منها يسوع المسيح⁽⁵⁾، ورغم أن في هذا ما يخالف الاعتقاد المسيحي القائل بأن ليس للمسيح أب بشري فإن المسيحيين اجتهدوا في جعل الأبوة من جهة الأم مريم وزوجها يوسف. أما في الثقافة الإسلامية فهو أبو الأنبياء و خليل الله وأول المسلمين ومؤسس الحنفية (الإسلام)⁽⁶⁾.

إنه إذن في التوراة والأنجيل والقرآن الأب المشترك في ثقافات ثلاث، وإذا كان قد وقع تصوّره على هذا النحو، فهو أصل تأسيس أول حدث بعده الافتراق بين الجماعات الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلامية، فاختلّفت لذلك التّصورات المحمّولة حوله عند صياغة المنظومات العقديّة، وظلّت كل جماعة محافظة على علاقتها بذلك الأصل، ولم تسع أي واحدة إلى فك الارتباط به إلى عصرنا الحاضر، بقدر ما سعت إلى تأكيده وتمتينه. وإنه لا خلاف في أن الأصل واحد مشترك وإنما الخلاف في الذريّة، فاليهود من ذريّة إسحاق ابن إبراهيم، والعرب المسلمون من ذريّة إسماعيل بن إبراهيم، والمسيحيّون من أتباع يسوع المسيح الذي يعود في أصله إلى إبراهيم الجدّ الأعلى .

إن كلّ جماعة تؤسّس تاريخها وجغرافية سيرتها وأوطانها بالقياس إلى ما تحمله في إرثها النّقافي عن إبراهيم، وما تنظمه حوله من أخبار، فلذا هو متشكّل بصياغات مخصوصة لذاكرتها الجماعيّة . فإذا كانت القدس والخليل وبيت إيل وجبرون وقبره بالمكفيلة بمثابة العلامات المكانية

(4) - جاء في إنجيل متى : أن الإنجيل " كتاب ميلاد المسيح بن داود بن إبراهيم " . 1/1 .

(5) - إنجيل متى : كامل الاصحاح الأول، وقد ورد في رسائل الجاحظ، ج3، ص 326، أنه يوسف النجار .

(6) - آل عمران 3 / 59,67 - النساء 4 / 163,125 - يوسف 12 / 38 - الحديد 26/57 ...

التاريخية الدالة على الانتماء الجغرافي والعقدي والعرقى إلى إبراهيم بالنسبة إلى اليهود، فإن مكة عند المسلمين علامة مكانية عيانية فارقة تنتظم حولها منظومة عقدية كاملة تؤسس بدء الإسلام وبدء الثقافة العربية وبدء العرق العربي⁽⁷⁾. بهذا يرتقي إبراهيم في كل النصوص الثقافية الخاصة بأهل ديانات التوحيد الثلاث إلى حد المهاجس الذي يهيمن على البنى الشعورية واللاشعورية، فلا نص يؤسس لتاريخ الجماعات إلا وهو يبدأ من ذلك الأصل اليقيني الافتراضي في آن واحد⁽⁸⁾ ويخلق معه الوصل المتين. والغريب حقاً أن هذا الأصل بقدر ما يبدو حيزاً للاختلاف، يظهر من جهة أخرى حيزاً للالتقاء، فالاختلاف ارتبط بما يمكن أن نسميه الشرعية الدينية التاريخية في حاضر الجماعات، من يسود عقدياً؟ ومن أكثر أصالة من غيره؟ ومن أصوب في عقيدته؟ في حين أن الالتقاء كان حول الإله الواحد الذي دعا إليه إبراهيم.

إن هذه الجماعات تلتقي في إبراهيم، وفي إله إبراهيم، لتختلف فيما بعده أي في نسله، ولا مناص هنا من الاعتراف بوجود وجهين لإبراهيم: وجه التوحيد ووجه التفريق، وبمثل حدود أدائه لوظيفة توحيد الجماعات يؤدي وظيفة مقابلة هي وظيفة الفصل. هاتان الوظيفتان لا تدخلان في نواة التصور الثقافي بقدر ما تهمان الوظائف التي يؤديها التصور، تلك الوظائف الناتجة عن الحاجة المنوطة بعهدته وهي ليست حاجة ثقافية متغيرة من جماعة إلى جماعة كما كنا نتوهم، ولكنها في الأصل حاجة ثقافية قارة في

(7) - إن تركيز المسلمين و اليهود على تحديد الأماكن ، و غياب ذلك عند المسيحيين يفهم بالتنازع الذي كان ظاهراً بين الطائفتين الأوليين أكثر منه فيما بينهما و بين الطائفة الثالثة حول إبراهيم بالذات ففي المسيحية كان محور الاهتمام المسيح .

(8) - هو يقيني مبرهن عليه عند هذه الجماعات المذكورة و لكنه افتراضي عندنا و لا يمكن علمياً البرهنة على وجوده إذ هناك فارق بين المعرفي و الإيمانى .

كل الثقافات، إنها الحاجة إلى تحقيق الإيلاف العقدي العرقي⁽⁹⁾، وهي لا تتحقق إلا بخلق المتحد العقدي والعرقي المسوخ للشعور الجماعي.

من هنا وقع النظر إلى إبراهيم على أنه ملهم حكيم وقائد قادر على سبر المجاهيل واختراق حدود المعرفة السائدة بواسطة الإلهام الذي خصه به الله فكان استثنائيا في كل شيء، وحينما تجمع فيه الجماعات كل خارق عجيب تحقق إزاءه ما تسميه مديونية المعنى الذي يشدها إلى هذه النواة، فتحس بدين معنوي تجاهه، وتطيعه عن طيب خاطر لأنه يقدم المعنى لحياتها⁽¹⁰⁾. هذه المديونية هي التي جعلت الجماعات تؤسس النصوص الثقافية، وتوسع تلك النواة أو تفسرها و بقيت معها في وضع تأويلي مستمر⁽¹¹⁾، وهذا الوضع التأويلي تتولد من خلاله جملة الوظائف الثقافية الأخرى⁽¹¹⁾، في ظروف تاريخية معينة داخل ثقافة جماعة مخصوصة.

إن هذه النواة المشتركة "إبراهيم"، وهي تتداول بين ثلاث ثقافات تؤدي نفس الوظيفة الثقافية العامة في اليهودية والمسيحية والإسلام، وذلك ما يمكننا مبدئيا من الانتهاء إلى قانون ثقافي عام يؤدي بنا فيما بعد إلى تبين وظائف أخرى داخل الثقافة العربية الإسلامية متفردة، هو أن النواة الثقافية إذا ما وقع تداولها، لا يمكنها أن تؤدي إلا نفس الوظيفة الثقافية التي تؤديها في ثقافة واحدة. وهذا القانون يسند قانون آخر من طبيعة النواة ذاتها، هو

(9) - قصدنا تحديدا وظيفة ثقافية هي: Fonction de communalisation. راجع حول ذلك

Gaudefroy- Demonbynes في كتابه Mahomet, Paris, 1969 ص 383.

(10) - حول مديونية المعنى راجع الفصل الأول من كتاب :

Marcel Gauchet: Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion . Gallimard, Paris, 1988.

(11) - الوضع التأويلي = La situation herméneutique

(11) - إن مفهوم الوظيفة الثقافية مثلما بينا سابقا مرتبط عندنا بالنظام الاجتماعي المنتج للثقافة و عادة نفهم النظام الاجتماعي في بناء و كيفية اشتغاله حينما نحدد الوظائف الثقافية. راجع في هذا الموضوع كتاب :

R.K Merton : Essai de théorie et de méthode sociologiques, Plon, Paris, 1965.

أن تكون نواة مشتركة لأنها في هذه الحالة ليست معدودة من الدخيل على الثقافة، وإنما الثقافة المعنية تعتبرها أصلاً تأسيسياً ليس غريباً أو دخيلاً. بخلاف ذلك تكون النواة المتداولة غير المشتركة والمقترضة الدخيلة إما مؤدية لنفس الوظيفة التي كانت قد أنتها في ثقافتها الأصلية أو مؤدية لوظيفة جديدة، بمعنى أن كل نواة مشتركة بين ثقافات متعددة تؤدي نفس الوظيفة في كل الثقافات، ولكن نواة غير مشتركة إذا ما انتقلت من ثقافتها الأصلية إلى ثقافة أخرى قد تؤدي وظيفة أخرى. من خلال هذا نفسر إلى حد معين وجود نفس الوظيفة الثقافية للنواة الثقافية "إبراهيم" في الثقافات الثلاث المذكورة.

ومن المفيد أن نذكر بأن غير النواة في التصور الثقافي من أسس وعناصر ووحدات ووحدات دنيا مرتبطة بالنواة ذاتها لا يشترط فيها أدائها لنفس الوظائف، وهي تنتقل بين الثقافات، وإنما يحدث أن تؤدي وظائف متماثلة أو متفارقة على حد سواء، ولذلك دلالة في الثقافة المتقبلة .

منطقي إذن أن أول وظيفة تؤديها النواة الثقافية "إبراهيم" بالنسبة إلى المسلمين هي تحقيق الإيلاف العقدي والعرقى، وذلك ما يظهر في الملمح الثقافي العام لحياة العرب المسلمين اليوم.

ب- إبراهيم في المشهد العربي الإسلامي الراهن .

رأينا فيما سبق أن النواة الثقافية "إبراهيم" ذات حضور مشترك بين الثقافات الثلاث، وقد كان هذا الحضور لتحقيق وظيفة الإيلاف العقدي والعرقى، بوصفها وظيفة عامة وأساسية في بناء الجماعات وتكوينها، وكأننا بذلك قد حددنا ملمحاً عاماً لهذه النواة في الثقافة، وهذا الملمح تبسيطي إجرائي، أكثر منه عملاً تحليلياً، لأن وجودها في الثقافات الأخرى ليس داخلها في دائرة اهتمامنا مبدئياً في هذا المبحث، مع أنه في رأينا ضروري وتكميلي في كل عمل مقارني.

و عموما فإن أهم ما يطالعنا في المشهد الثقافي العربي الإسلامي الراهن هو توزع النواة بين وظيفتين ثقافيتين، التذكير بالأصل والتذكير بالرمز والاعتقاد، تظهران خاصة فيما نسميه ترسيم النواة الثقافية علميا والاستئناف المعرفي.

ب-1- التذكير بالأصل

هذه الوظيفة متصلة بالوظيفة الثقافية العامة المذكورة سلفا ، تبدو من اعتقاد كل الناس شعوريا أو لا شعوريا أنهم انحدروا من نسل إسماعيل بن إبراهيم، واعتقادهم ذلك تسليمي عفوي لا يتأسس بمعرفة هوية إبراهيم وتاريخه وجغرافية مساراته، وإنما قد قر توارثا كابرا عن كابر دون وعي بالفرق بين وجوده في الذاكرة ووجوده في التاريخ. والمهم ليس ما ذكرنا، بل في كون وجوده ذلك يحقق نوعا من الإحساس بالانتماء الجماعي إلى ذلك الأصل، ويحدث التوازن النفسي للمجموعة، لأن كل أصل هو قاعدتها وبدؤها الذي يوحدنا. بعبارة أخرى هو آلية اشتغال الروح الجماعية⁽¹²⁾، فحوله تلتقي تلك الجماعات من عصر إلى عصر وتكرر في كل آن توثيق صلتها به وتحافظ على إحيائه وحمايته لأنه يظل أداة تجميعها والدليل على تشابهها والقادر على تأكيد ضرورة انسجامها⁽¹³⁾.

(12) - إن فكرتي الأصل العرقي و الأصل العقدي هما من أفضل ما توفره الأنثروبولوجيا الدينية لمثل مجتثا فإذا كانت تدرس الأديان في كل المجتمعات قصد المقارنة واستخلاص القواسم المشتركة ، فهي إضافة إلى ذلك تهتم بالآليات اشتغال الروح الجماعية و تلك الآليات هي المبادئ الكلية التي تحكم الأديان. و لا بد من التأكيد في نفس الوقت أن الأصلين العرقي و العقدي هما أصلان مؤسسان لكل الثقافات . راجع حول الأنثروبولوجيا الدينية مقال :

Roger Bastide : Anthropologie Religieuse, Encyclopedia Universalis , T2, p 551-555. وراجع أيضا كتابه : Le Condomblé de Bahia (Rite Nagô) Mouton, Paris. La Haye 1968.

(13) - تظهر هذه الوظيفة في بعض المؤلفات المعاصرة ننكر منها : القصص القرآني بين الآباء والأبناء لعماد زهير حافظ وقصص النبيين لأبي الحسن علي الصنبي الندوي.

ب-2- التذكير بالرمز والاعتقاد

ندرك هذه الوظيفة متى انتبهنا صباح يوم عيد الإضحى إلى طقس يتكرر منذ دهر، إنه صلاة العيد، تلك الصلاة التي يبدؤها الأئمة باستخلاص العبرة من حدث الذبح، و ما كان بين إبراهيم وإسماعيل من طاعة، هذا لربه وذلك لوالده، فإذا الرمز مزدوج رمز طاعة الخالق ورمز طاعة الآباء. وفي الأصل فإن هذا المشهد يتكرر منذ ما يزيد على أربعة عشر قرنا في الثقافة العربية الإسلامية⁽¹³⁾ بنفس الصيغ وأحيانا بنفس الملفوظ وبنفس الأسلوب الدرامي الذي تصاغ به خطبة العيد بما لا يدع مجالا للشك في أن الأحداث قد وقعت فعلا في تلك الأماكن المذكورة، ثم تختفي هذه النواة لتعود في نفس المناسبة دوريا من عام إلى آخر .

إن وظيفتي التذكير هاتين بالأصل وبالرمز والاعتقاد، تتميزان بسمة أساسية هي السمة التوجيهية، فالتذكير بالأصل والتذكير بالرمز العقدي من شأنهما توجيه مشاعر المجموعة وأفكارها ورؤاها وتصوراتها في اتجاه واحد هو وحدة الأصل والمعتقد. وليس غريبا عندئذ أن نعتبرهما وظيفتين متفرعتين عن تلك الوظيفة العامة المحددة سابقا، وهما في الأصل ليستا متفرعتين بقدر ما هما تقليب ثقافي معين لنفس الوظيفة الثقافية الكونية على نحو مخصوص، فقيام الوظيفة في شكلين إنما هو دعم لنفس الوظيفة ومحافظة على استمرارها بشكل جديد فيغدو شكل أدائها إجمالا أو تفريعا بمثابة تجديد دينامية تلك الوظيفة. إن تكريس الطقس الاحتفالي بشكل بسيط ومعم يساهم لا محالة في تعميق الاعتقاد الجماعي، كما يساهم في نفس الوقت في تحيين الذكرى الجماعية في كل عصر، وكلما تحول تخليد الحدث

(13) - بصرف النظر عن عدم إدراكنا المدى الزمني السابق للإسلام الذي كان فيه طقس النحر موجودا مع كل أهل الحنيفية الإبراهيمية.

الجماعي إلى برهنة متكررة دائمة في كل عام تثبت المجموعة الثقافية
لغيرها من المجموعات أن وجودها بتلك الطريقة وجود سوي ومقبول وليس
فيه اختلال⁽¹³⁾.

ب-3- ترسيم النواة الثقافية علميا

ليس خفيا أن لأسماء الأعلام دلالات حافة، وهي قد تؤدي معنى
مصاحبا مع أدوار الشخصيات التاريخية التي سميت بتلك الأسماء، غير أنها
بعد مرحلة من الزمن تصبح حاملة دلالات ثقافية عقديّة تتجاوز حدود
معانيها اللغوية الأولى، وهذه الدلالات قد تتحدد بنسبة تواتر اسم معين في
مجتمع ما، حتى إن دراسة سوسيولوجية تسائل مستويات التسمية تبدو لازمة
في مثل هذا المبحث، وإننا قد قدرنا أن حضور بعض الأسماء دون غيرها
في المتداول في الواقع كان طاغيا⁽¹⁴⁾.

ولهذا مثل كذلك في الثقافات الأخرى، فبنظرة إجمالية إلى
المجتمعات المسيحية مثلا ننتين أن نسبة حضور اسم مريم و ما كان في
معناه بين الدلالة عقديا. ولكن حضور هذا الاسم عند المسلمين أضعف لأن
هناك ما يعانده ويشكل مخيالهم الجماعي كخديجة وفاطمة وعائشة، وعلى

⁽¹³⁾ - راجع: Paul Ricoeur : du texte à l'action, essais d'herméneutique, seuil, Paris, 1986, p 22

⁽¹⁴⁾ - لقد بنينا الفكرة على الترجيح مع أننا لم نتردد في أخذ عينة إحصائية في مستوى تسميات الطالبة
خاصة أن هذه الفئة تمثل مجتمعا مصغرا ، فظهر بشكل لافت للنظر طغيان اسم محمد و ما ارتبط به مثل
محمد عبد السلام ... أو أحمد أو أمين...وكذا ما تعلق بإبراهيم . ثم نظرنا في عينة لجيل المدرسة الأساسية
في تونس فأتضح لنا أنه مثله مثل محمد آيل إلى نقصان، و إنما يقع ترسيم نواة أخرى في تصورات أخرى
مع انصراف يكاد كون تاما عن إبراهيم، وهو أمر يعكس تغيرا في الذهنية الثقافية المنتجة ونوعا من
المعادنة الثقافية للقديم . و إذا أردنا التعمق أكثر في هذه الفكرة جاز القول إن الواقع الثقافي المعاصر افترض
جملة من النوى الأخرى التي تفرض مديونية المعنى ، فالترسيم العلمي في الستينات و السبعينات ارتبط
بدور ثقافي تاريخي لاسم جمال إحالة على جمال عبد الناصر و قبله اسم فيصل " الملك " ، وفي التسعينات
اسم حسين و ما ارتبط به بعد حرب الخليج، فكل ظرف يحتاج إلى ترسيم نواته علميا، و بديهي أن يستمر
حضور اسم إبراهيم لسبب بسيط هو أن استمراريته تلك عائدة إلى كونه يندرج بقوة في المعتقد.

الأغلب إن حضور علي وفاطمة والحسن والحسين بيّن عند الشيعة. ولئن أمكن الانتهاء إلى طغيان اسم محمد فإن علمية إبراهيم وحضورها في هذا العصر بالغة الدلالة على استمرارية أثره في معتقدنا في حياتنا المعاصرة، دون أن ننفي أنه قد تكون للأسماء دلالات أخرى مثل الارتباط بالآباء والأجداد والإعجاب بأشخاص معينين.

إن شكل الحضور يبدأ من تداول التسمية بين الناس على مر العصور، وحضورها في هذا العصر علامة دالة على تواصل عادة ثقافية ارتبطت بالاسم منذ القديم، وكل معاودة للتسمية هي محافظة على الحضور الثقافي للنواة، ونوع من التذكير بالرمز وتأكيد تواصل التصور، وهي آلية كثيرا ما تعتمد إليها الذاكرة الجماعية من جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر. وإنه لمن الهام الانتباه إلى أن مراحل التغير الاجتماعي الكبيرة تعني تغيرا ثقافيا، وهذا التغير يكون عادة مصحوبا باتساع في مدى الظواهر العلمية، قد يعبر عنه بتغير الأسماء والألقاب، أما ثباتها فيعني أنه لا يوجد تغير ثقافي ناتج عن الذهنية الثقافية ولا توجد حركة تغير اجتماعي. فكل إدخال لعلمية جديدة في سياق الأسماء يجعلنا نفهم أن هناك تغيرا نوعيا في الثقافة وفي وظائفها، لأن الأسماء علامات، وهي دالة أيما دلالة على الثقافة بوصفها نظاما علميا⁽¹⁵⁾.

يمكن كذلك اختبار ظاهرة ترسيم النواة الثقافية علميا باعتماد نتائج بحث RENE DAGORN* فقد أراد منذ ما يزيد على ثماني عشرة سنة النظر في مدى معرفة العرب أنسابهم القديمة، وتحديدًا انتسابهم إلى إسماعيل وإبراهيم.

(15) - راجع حول هذا البحث الجاد لـ :

Lotman and Uspensky : On the semiotic mechanism of culture , p 222.

la geste d'Ismael, édition librairie Droz, Genève 1981 - *

وحاول انطلاقا من أسماء الأعلام معرفة إشارة العرب إلى أصلهم وإحالتهم عليه قبل الإسلام. واعتمد في ذلك أهم مؤلفات الأنساب العربية الدالة على فترة ما قبل الإسلام، فانتهى إلى غياب معرفتهم بهذا الأصل ، مما يعني أن الذاكرة خالية من اسمي المؤسسين. وبهذا المعنى فالعرب لا يحملون أية ذكرى عنهما(ص377). ولا تبدأ الإحالة عليهما إلا بعد ظهور الحدث القرآني وخصوصا بعد نهاية القرن الأول، وعندئذ فإن النواتين الثقافيتين لا ترسمان علميا إلا بعد الإسلام، وهما في الأصل نواة ثقافية واحدة. وقد أصبح الناس يسمون مواليدهم بأسميهما، فبدأ يقران في الذاكرة، وكان محمد بن عبد الله قد دشن هذا الترسيم لما سمى ابنه من ماري إبراهيم(ص51) وبخلاف ذلك فإن أهل الثقافتين المسيحية واليهودية يعرفون هذين الاسمين من قبل.

وغير ما ذكرنا أمثلة كثيرة تفيدنا في شأن ترسيم النواة المتصلة بالسياسة، من ذلك دوران النواة على ذاتها داخل شجرة العائلة الواحدة والغاية خلق التواصل والاستمرارية، وهو ما يظهر في الألقاب التي اصطنعها خلفاء بني العباس كالمستعين والمستنصر والقائم بالله والقادر بالله، وهي صيغ دلالية تعد وجها من وجوه العلمية، وكل واحدة إنما هي في النهاية مفضية إلى الصيغة السياسية التي أراد بنو العباس استمرارها. وكذلك هو شأن دوران العلمية الحقيقي في أسماء السلاطين العثمانيين حيث إضافة العدد الدال على الترتيب قصد عقد التواصل فمن مراد الأول إلى مراد الثاني إلى مراد الثالث.

ما بينا يعني أن ترسيم النواة الثقافية علميا يمكن من أدائها وظيفة التذكير بالأصل، غير أنها قد تفقد دلالتها على الأصل أو النواة عموما لتتدرج في التقليد العائلي الذي لا يدل ضرورة على المجموعة الثقافية.

ج- الاستئناف المعرفي

يظهر الاستئناف المعرفي بعد حالة معينة تمر بها النواة خصوصا والتصور عموما، فهو يعني توقف العقل عند موروثه الثقافي لمعالجته معالجة جديدة وتمحيصه و مراجعته وإعادة استثماره بعد تلك الاستمرارية التاريخية الهائلة. فالدراسات الغربية قد تجاوزت في هذا الباب مستوى الدراسات العربية الإسلامية، لما نقلت تصور إبراهيم من الفكر الديني إلى دراسته فلسفيا ضمن فلسفة الوحي ولا أدل على ذلك مما قام به هيقول وكريغارد⁽¹⁵⁾ ويمكن أن نقر أن هذه العملية المعرفية بدت في مجال الدراسات الأكاديمية المعاصرة، وكان فيها أحد أنواع القلق التالية: قلق الاعتقاد وتوتره أو قلق المنهج أو قلق المحتوى المعرفي.

وإذا كان قلق الاعتقاد⁽¹⁶⁾ غير بيّن في مثل دراسات سيد القمني وهشام جعيط⁽¹⁷⁾، باعتبارهما ينطلقان من البعد الإيماني قصد التوصل إلى عقلنة معينة لما جاء في التصور، فإن الأمر خلاف ذلك مع كمال الصليبي⁽¹⁸⁾، حيث قلق المنهج وقلق المحتوى المعرفي حاضرا بوضوح،

(15) - راجع ليهيل : L'esprit du christianisme et son destin، ولكريغارد Crainte et tremblement، راجع حوله:

H.B Vergote: Le silence d'Abraham, pour une philosophie de la révélation, 2ème rencontre Islamo-Chrétienne, sens et niveaux de la révélation, série Etudes Islamiques, n°6, 1979, CERES, 1989, p.p 321-344.

ولا ننفي مع ذلك ظهور بعض الدراسات الإيمانية مجاورة للدراسات الأكاديمية الموضوعية ومثال ذلك آخو ما كتب في ألمانيا عن إبراهيم، وهو مؤلف صدر منذ ثلاث سنوات :

Heinz Rothenbühler : Abraham inkognito, Rothenbürg, 1995.

(16) - إن القلق scepticism في الفكر يكشف للإنسان عن لا عقلانية مسألة ما أو حالة معيشة، وهو مرتبة قبلية تسبق بداية المراجعة ثم بداية تغيير المعرفة، راجع : Norbert Sillamy, Dictionnaire de la Psychologie, Larousse, Paris, 1967 وراجع أيضا :

Sigmund Freud, essais de psychanalyse, trad, F, S Jan Kelevitch, Payot, Paris, 1963.

(17) - سيد القمني : النبي إبراهيم و التاريخ المجهول، وهو يعد من آخر الدراسات المهمة التي صدرت في

العالم العربي، أما هشام جعيط فكتابه هو : La personnalité et le devenir Arabo-Islamiques

(18) - كمال الصليبي : خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل، وهذا الكتاب منعدو إليه تحليلا ونقدا في عنصر لاحق خصص لتقديم أهم المقاربات الدالة على تطور القول في سيرته في الغرب وعند العرب .

وليس أدل على ذلك من تحليله الجغرافي واللساني لما جاء في تصور إبراهيم، وتحليل الحدث التاريخي⁽¹⁸⁾. غير أن طه حسين كان منذ زمن قد عبر عن قلق في الاعتقاد دون أن يسترسل في عرض الفكرة والوصول بها إلى منتهائها حين قال: " للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل ... وللقرآن أن يحدثنا أيضا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة و القرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي ... ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية و القرآن من جهة أخرى." ⁽¹⁹⁾.

إن المشهد الراهن لحضور إبراهيم من خلال الوظائف الثقافية التي حددنا يحافظ على سمة طالما لازمته نواة منذ تأسيسه، وتلك السمة ضرورية بالنسبة إلى حياة المجموعة الثقافية ألا وهي سمة القداسة⁽²⁰⁾. فهو بمعنيي الأخوة الدينية والأبوة يحافظ على الأسرة الروحية الشرقية، ويبقى معين كل القيم الدينية و الأخلاقية الاجتماعية الذي تتهل منه المجموعة، و إن حضوره السوري في الحاضر وجه آخر لحضوره في الماضي مع شيء من الاختلاف، فحضور الماضي نصفه بالحضور المهيمن وحضوره الراهن حضور صوري جزئي هامشي، ومع هذا فهو وظيفي يتحدد بإضفاء بعض الأمل والوهم على حياة المجموعة الثقافية. إن نظرة شاملة كالتّي قمنا ببيانها تكشف فعلا عن وجود هذه الوظائف الثقافية لإبراهيم نواة وتصورا في المشهد الثقافي العربي الإسلامي الراهن، ولكن ذلك لا يعني أن ما قمنا به لا يخلو من إجراء تبسيطي للمشهد العام، وهنا بالذات نحتاج إلى مزيد التعمق

(18) - نعود في الفصل الأخير من البحث إلى تحليل هذه الرؤى المذكورة، أما إشارتنا إليها في هذا المدخل فهي لبيان الاستئناف المعرفي لا غير .

(19) - طه حسين : في الشعر الجاهلي ص 26.

(20) - إن حديثنا عن الاستئناف المعرفي لا يلغي حضوره المقدس فهشام جعيط حافظ على نفس صورة حضوره القديمة ، وسيد القمني عبر عن رغبته في محاكمة النصوص محاكمة عادلة ليتمكن من استصفاء ما يتفق و منطق الحدث و زمانه و مكانه و ظروفه دون أن يمس جوهر النواة في النص القرآني.

كلما طرحنا سؤالاً لا بد منه عند دراسة كل الوظائف في ثقافتنا، هذا السؤال يخص تاريخية الوظيفة الثقافية وصيرورتها في التاريخ.

إن الوظيفة الثقافية لا يمكنها إلا أن تكون مناسبة للظروف التي ولدتها في سياقها المخصوص مما يعني أن تحديدها مرتبط بظرفها، وبما أن هذه الوظيفة متعلقة إلى حد وثيق بنواة تصور أو بتصور برمته، فهي إذا ما تثبت تحافظ على ثباتها وإذا ما تغير تتغير، أي أن هناك علاقة جدلية بين الوظيفة والمرتكز الذي تظهر من خلاله⁽²¹⁾. وكلما تغيرت الظروف التاريخية أدت إلى تغير تدريجي في الوظيفة والتصور معا⁽²²⁾، وهذا يعني أن الوظيفة المحددة الظاهرة في الظرف الراهن لا تكون على تلك الشاكلة إلا وهي حاصل وظيفة سابقة أو وظائف سابقة، قد تكون كما كانت في الماضي، ولكنها في الغالب الأعم وبحكم تغير الظروف التاريخية تتغير وتتبدل على نحو مخصوص.

نقرّ إذن أن الوظائف الثقافية التي حددنا هي وظائف معاصرة ناتجة بعد تراكم تاريخي، وهو ما يدعونا علمياً إلى العودة إلى دراسة حالات التصور والوظائف السابقة على مدى أربعة عشر قرناً من عمر الثقافة العربية الإسلامية، وهو المدى الزمني الذي نهتم به في هذا البحث. وإننا نحتاج في هذا المستوى إلى تبين ما يمكن أن يظهر ثاويًا تحت تلك الوظائف

(21) - يمكن لمعتراض أن يطرح مشغلاً نعتبره جوهرياً هو أسبقية التصور على الوظيفة أو أسبقية الوظيفة على التصور مما يؤدي إلى منطلق التلاحق و التتابع حتى إن الوظائف تتحدد بالتصورات أو العكس وكذا هي كل التحولات الطارئة عليه أو عليها، غير أننا نؤكد أننا نفهم أنه لا يوجد ضابط علمي يؤكد أسبقية أحدهما على الآخر لأن ذلك الضابط مرتبط بتاريخية الظهور وهو أمر يعسر تحديده بدقة، و إننا نقدر أن التصور والوظيفة متلازمان فلا يظهر تصور إلا بوظيفة و لا وظيفة إلا بتصور، تلك أن ذهنية الجماعة الثقافية المنتجة تصوغ التصور حسب الحاجة الثقافية، والحاجة هي التي تولد التصور الملازم لوظيفته . وهناك فارق كذلك بين الوظيفة و الحاجة فالوظيفة ما ينتج عن الحاجة و ذلك الناتج مقترن بالتصور، وعلمياً لا يمكن أن تحدد الوظيفة إلا بحصر التصور و إدراكه لأن ذلك يمكن من تحديدها بوضوح .

(22) - تصن العودة إلى وجهة النظر الماركسية في هذا الموضوع في كتاب Gilles Deleuze Nietzsche et la philosophie, P.U.F, Paris, 1962 , ch I pp 20-30.

من وظائف أخرى أو استمرارا لنفس الوظيفة⁽²³⁾.

إن ظهور وظيفة التذكير بالأصل في المشهد الراهن ليس اعتباطيا، بل له علاقة بأدوار ثقافية سابقة، ولا يمكن الحديث عن هذه الوظيفة إلا بعد مرحلة تاريخية محددة يمكن أن نسميها مبدئيا بالمرحلة الأولى من التصور إذ أثناءها تظهر وظيفة تحديد الأصل، ومن المنطقي أن تحديد الأصل يحتاج إلى زمن كي يتبلور ويظهر على السطح الثقافي العام، ولا تظهر وظيفة التذكير بالأصل إطلاقا بعد وظيفة تحديد الأصل كما لا يمكن أن تتعاقب هاتان الوظيفتان زمنيا وإنما بينهما تظهر وظيفة تثبيت الأصل، وحينئذ بعد استمرار الثبات يحدث شيئا فشيئا نوع من التآكل للتصور بفعل التناسي وفق أسباب من داخل الثقافة أو وافدة عليها حتى تنهض وظيفة التذكير بالأصل.

وليس عسيرا أن نفهم أن كل تذكير هو في بعض وجوهه علامة على حدوث تغير ما خاصة أنه حاصل تناس أو إغفال أو إقصاء أو إعراض عن بعض أسس التصور أو عناصره أو وحداته. إن هذا الإعراض أو ما شابهه مما ذكرنا لا يقع تاريخيا إلا إذا ما تغيرت آليات الذهنية الثقافية المنتجة للتصور وهي المؤدية إلى بداية تغيره ذاك الذي نزع أن أنه يحقق الوظيفة الأخيرة وهي تغيير الأصل. على هذا الأساس نتبين أنه بالإمكان تحديد سلسلة الوظائف الثقافية على النحو التالي: وظيفة تحديد الأصل ← وظيفة تثبيت الأصل ← وظيفة التذكير بالأصل ← وظيفة تغيير الأصل.

ولئن كنا نطمئن إلى تحقق التعاقب المنطقي بين الوظائف الثلاث الأولى : التحديد والتثبيت والتذكير، فإن الوظيفة الرابعة تتحقق على سبيل الترجيح والظن ، إذ قد يحدث في الثقافات أن جماعة معينة بعد تأسيسها

(23) - إننا نعي أننا نمارس التجريد غير المبرهن عليه بالنصوص في الفقرات اللاحقة وما يدفعنا إلى ذلك هو إجرائية هذا العمل لأنه المحدد لاختياراتنا المنهجية الآتية، كما أنه يستوي في فهمنا عموما لآليات الثقافة التي نسعى جاهدين إلى إبرازها وتحديد قوانين اشتغالها ولا يخلو الأمر من نسبية.

لشبكة من التصورات المكونة لأنساق ثقافتها قد تدمرها بعد إثباتها، إذا ما أحست بأن آثارها الإيجابية انقفت لتسعى إلى تأسيس تصورات جديدة، ولكنها يمكن أيضا أن تدمر الجديد لتعود إلى إثبات ما دمرته بإحيائه.

وإذا ما وعينا أن تثبيت التصورات الثقافية هو شأن خاص بالمجموعة المنشئة فهي تبقى ثقافيا محافظة جدا إذا ما غيرت شيئا ثم دمرت الجديد بعد أن كانت دمرت القديم، وفي حال عودتها إلى القيم تتغير الوظيفة جزئيا لتصبح وظيفة إعادة التركيز، وقد يحصل أحيانا ألا يقع انتقال إلى جديد بعد وظيفة التذكير وإنما تظهر وظيفة معاودة التثبيت، وبهذا نصل إلى خط الاشتغال الوظيفي التالي: وظيفة تحديد الأصل ← تثبيت الأصل ← تذكير بالأصل ← تغيير الأصل ← إعادة تثبيت الأصل ← أو إعادة تركيز الأصل

إذا كان هذا هو حال الوظيفة الأولى فإن القياس عليها بالنسبة إلى بقية الوظائف مفيد جدا، فمثل وظيفة التذكير بالرمز الاعتقادي تعود في الأصل إلى تحديد ذلك الرمز وبلورته ثقافيا ثم تثبيته وتغييره أو إعادة تثبيته أو تركيزه. أما فيما يخص ترسيم النواة الثقافية علميا فهو حاصل وظيفة تحقيق وجود العلمية وتثبيتها، وما بعدها قد لا يكون تغييرا بقدر ما هو إعراض وإغفال، ويصدق في ذلك ما بيناه في وظيفة التذكير بالأصل. و تبقى عملية الاستئناف المعرفي التي تأتي بعد التأسيس المعرفي والاستمرار المعرفي ليعقبها فيما بعد التغيير المعرفي، وهي في المجمل دليل قوي على حركية الثقافة. هكذا يبدو لنا أن الوظائف الثقافية ليست قارة، وإنما هي تتغير من عصر إلى عصر ومن جيل إلى آخر، ولذلك لا يمكن فهم وظيفة لاحقة في عصر متأخر إلا بوصفها بوظيفة تسبقها، إذ هناك دائما نوع من التجاذب أو الاستمرار أو التوالد بينها جميعا. إن هذا التعدد في الوظائف يحضنا إلى ملاحظة تطور معين يجعلنا ندرس التصور وفق محورين

جامعين: محور التصور الآتي في حدود دلالاته على عصره وظرفه
المختص، ومحور التطور من عصر إلى آخر أي زمنيته⁽²⁴⁾.

3- من المقاربات السابقة إلى حدود المسألة

أ- أهم المقاربات السابقة^(*)

أ-1 - المقاربات الغربية

المقاربات الإيمانية التمجيدية

لم يكن القول في النبي إبراهيم في الدراسات الغربية في مبدئه قولا
معرفيا بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإنما شابه نزعة إيمانية تولدت في أساسها
عن قوة حضور النص التوراتي في الذاكرة الجماعية الغربية، ولم يكن
باستطاعة الباحثين، الديانين خاصة، التخلص من ذلك الإرث التوراتي. ولعل
ذلك ما جعل هذه الدراسات تمجيدية، وإن ادعى أصحابها أحيانا كثيرة أنهم
يحللون النصوص لغايات معرفية موضوعية. مثل ما ذكرنا لا يعني أن
الدراسات الحديثة والمعاصرة قد اختلفت اختلافا كليا عن سابقتها، أو فارقتها
نحو نظرة موضوعية نابذة الإيمان، بل يمكن أن نجد في هذا العصر
دراسات تدور في نفس الفلك وتذهب نفس المذهب، من ذلك مثلا كتاب
Message des patriarches Hebreux⁽¹⁾ وقد بان فيه ميل واضح نحو ترجيح

(24) - في هذا المستوى نعتمد على اللسانيات التي أثرت بدورها بمنهجها في العلوم الإنسانية الأخرى فالآنية
Synchronie هي دراسة مجمل العلاقات النفسية لحالة لغوية في حد تغيرها الأدنى في حقبة قصيرة
وبمقتضى بنيتها الخاصة. أما الدراسة التطورية Diachronique أو الزمانية، فهي دراسة تلك الحالة في
تجلياتها التاريخية بمعنى دراسة تطور الحالة. وراجع أيضا:

Ferdinand de Saussure : Cours de linguistique générale, 2ème et 3 ème parties

N.S.Troubetzkoï : La Phonologie actuelle . in Journal de la psychologie 1933

R.H.Robins : A short History of linguistics, Longman New York, 1990, : و انظر كذلك :
ch 8

(*) - نقترن في هذا المستوى على بعض النماذج، فالدراسات الغربية تعد بالمئات في الغرض .

(1) - كتبه Henri Baruk وصدر عن منشورات Colbo سنة 1990.

الرواية التوراتية، واعتبارها مما لا يمكن الشك فيه وكأنها الحقيقة التاريخية، وكانت الغاية أساسا بيان أهمية رسالة الأنبياء اليهود.

وإن فلهم رودلف انتهى إلى حد القول، وهو بصدد الإخبار عن إبراهيم في القرآن، في شيء من الإنكار "إن حفاوة القرآن الكريم بالنبي الخليل ترجع إلى محاولة النبي محمد تأليف قلوب يهود يثرب مع القوة الإسلامية الناشئة، وعندما فشلت المحاولة أخذه من الجميع عنوة واقتداراً، وزعم أنه جده البعيد وجد جميع العرب المسلمين ومؤسس العقيدة الإسلامية"⁽²⁾.

ويهما في هذا الباب أن نعرض دراسة تمجيدية نعتبرها دالة على بقية الدراسات، بل هي الأكثر بياناً لتمجيد الكتاب المقدس والأكثر ملازمة لروايته، وما الانشغال بها إلا إشارة لطيفة إلى نموذج ساد تاريخ القول عند الغربيين في الغرض إلى حدود الربع الأول من هذا القرن، إذ غلبت سمة الديني العقائدي في ذلك القول ولم يرتق إلى حدود معرفية جديدة، إنها دراسة د.ف.ب. ماير "حياة إبراهيم وطاعة الإيمان"⁽³⁾. وقد أعاد ماير كتابة سيرة إبراهيم وتأويلها على نحو مخصوص بالاعتماد على التوراة، فأخبر عن طفولته مهتماً أساساً بمقاومته تيار الشر الجارف الذي عمر البلاد وبهزئه بالممارسات وكيفية مقاومتها وتحطيمه التماثيل ورفضه السجود للنار، وكلن الدارس بذلك يستفيد من الأخبار القرآنية. وقد رأى أن أولاد حام قد أغرقوا من قبل في العبادة الوثنية في اقتران بمظاهر الدعارة والفجور، وفي هذا الوسط الديني قامت عشيرة إبراهيم خارج مدينة أور، ولكن أخلاقهم ما فسدت وظلت صافية بعدها عن المدينة (ص13-14)، ثم يعرض رحلته إلى

(2) - صلة القرآن باليهودية والمسيحية، تر عصام الدين حنفي ناصف، دار الطليعة - بيروت، ط 2، 1974، وقد أشار سيد القمني في كتابه النبي إبراهيم والنبي المجهول إشارة ذكية إلى تلفطه حسين هذا المعنى وتطويره في كتابه في الشعر الجاهلي. راجع ص 19.

(3) - ترجمها القس مرقس داود، مكتبة المحبة القاهرة، ط 2، 1980، وقد عولنا على النسخة المترجمة لتعذر الحصول على النص الأصلي، كما أن عرض سيد القمني ونقده للكتاب مفيد جداً.

مصر فيحدد غايتها ويعتبرها أساس الثروة الطائلة التي تمتع بها ذريته فيما بعد، مؤكداً أنه لم يتلق رسالة من ربه بالنزول إلى مصر. ثم كان ما كان بين سارة وفرعون، وهو درس للمؤمنين وامتحان من الله، بل إنه دليل صحة الكتاب المقدس.

وقد اقترن إخباره بميل واضح إلى تحقير المشاركة المصريين وبيان فساد أخلاقهم (ص 46)، ليتعدى فيما بعد إلى ذكر أمر إبراهيم مع أبيمالك بالاعتماد على سفر التكوين (ص 123-134) حتى يقول عنه "ورغم كل سقطاته كان لا يزال تناله قوة من الله" (ص 134) بعد إشارته إلى تكرار إبراهيم نفس الفعل في مملكة جرار. وينتهي من عرضه إلى أن العبرانيين امتلكوا البئر فامتلكوا الأرض (ص 56). أما دخوله بهاجر، وضيفة الأصل في نظره فقد جعلها تتصرف تصرفاً مشيناً إزاء سيدتها سارة (ص 83-84) ومدرجا بذلك القول السائد في الرؤية التوراتية إلى حدود خبر طردها وتأكيده أن الذبيح إسحاق (ص 136-137).

لا دليل من جهة العلم على ارتحال إبراهيم إلى مصر في هذه الدراسة والمرجعية الوحيدة هي النص التوراتي الذي ارتقى عند الدارس إلى حدود الوثيقة التاريخية، وكل ما جاء من ملاحظات حول هجرته وأصل موطنه وميلاده كان مصدره سفر التكوين، وإن عدل أحيانا إلى توظيف بعض نتائج المكتشفات الأثرية (ص 12، 25-27). وجملة النظر أن محاولة ماير محاولة تمجيدية وفيه للإخبار التوراتي لم تفك الارتباط به بل وثقته، فكانت تصويبا لرواية وطعنا في عقائد آخرين، وبهذا المعنى فإن سيرة إبراهيم كانت محددة عند الآخر العقدي بالذات العقائدية، تصوغ السيرة صياغة لا تدل على إبراهيم بقدر ما تدل على اليهود، حتى إنها أيديولوجيا بكيفية يهودية⁽⁴⁾.

(4) - نشير في هذا الإطار إلى دراسات وظفت التاريخ وقراءة النقوش بعد الحفريات في بداية القرن مثل R.Devaux, les patriarches Hebreux et l'histoire, Revue biblique, 72, 1925, p.p 5,28 فقد اعتبر أن إبراهيم وهاجر من أور بابل، وكذلك هو أمر دارس آخر : H.J.B philpy في كتابه

منعطف الدراسات الخاصة بالحوار بين الأديان

لا يمكن في هذا الباب إغفال دور Louis Massignon في تأسيس الحوار الإسلامي المسيحي وبين الأديان عموماً، لما بحث بعمق في نقاط الالتقاء المقربة بين الإسلام والمسيحية، وانتبه بذلك إلى أهمية إبراهيم في هذا الالتقاء وإلى دوره في الوصل بين أهل الطائفتين، فهو أبو المؤمنين في الكتاب المقدس والقرآن. وقد ظهرت تاريخية إبراهيم بالنسبة إليه حين سعى إلى بيان أصالة الإسلام، وقد جاءت مقالاته التأسيسية في الغرض سنة 1935 بعنوان Les trois prières d'Abraham ولم تطبع في صيغتها الأصلية، وفي سنة 1949 طبعت ملخصة في Dieu vivant ثم بعد ذلك سنة 1962 في Parole donnée⁽⁵⁾، أما La prière sur Sodome فطبعت دون غيرها سنة 1949. وقد أرسى فيها ما يغير النظرة إلى الإخبار القرآني عن إبراهيم، وذهب إلى حد الإشارة في ذلك التاريخ إلى ضرورة البحث عن الأجداد المشتركين الأوائل، إذ من الحكمة أن يتم تأمل السلسلة الروحية تلك التي تعود بنا إلى إبراهيم، ولا أمل ولا رجاء إلا بإبراهيم التوراتي عند اليهود، كما لا إيمان إلا بإيمان إبراهيم عند المسلمين⁽⁶⁾.

وليس غريباً أن النظر في إبراهيم وسيرته ومعاني نبوته عند ماسينيون كان له الأثر الكبير في التفات الكنيسة إلى الإسلام، حتى إن

The background of islam being a sketch of arabian historian pre Islamic time, Alexandria, 1947، وقد ربط بين الحفريات وصفة خليل الله التوراتية، ص 12، 13، 14. وقد اهتم بعضهم بتحديد زمن النبي إبراهيم مثل إيفار لسنر في كتابه الماضي الحي ترجمة شاكر سعيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1981، انظر ص 130 وما بعدها، وراجع حوله سيد القمني، م، ص 14-15.

⁽⁵⁾ Editions Seuil Paris-

⁽⁶⁾ L.Massignon : L'honneur des camarades de travail، Bulletin foucault، 1961

et voir du même auteur : la prière sur Sodome, resumée et analysée par Guy Harpigny inIslam et christianisme selon Massignon, Louvain-La neuve, 1981

الفاتيكان II جعل الإسلام مع الأديان السماوية غير المسيحية باعتبار اتصاله بإبراهيم. ولقد استهل Paul VI سنة 1964 خطبته الدينية في رحلته إلى الأرض المقدسة قائلاً "إلى كل من يؤمنون معنا بالإله الواحد إله إبراهيم ويقدمونه ويصلون له"⁽⁷⁾. ثم يأتي Youakim Moubarak موضحاً فكر ماسينيون في نفس المسألة ومؤكداً خاصة مسألة دعوته العالمية الموجهة لكل الإنسانية وكان بذلك يقيم روابط بين الأديان السماوية وملحاً على أهمية الدعوة المحمدية ومخبراً عن الخلطة في الكتاب المقدس كما في القرآن⁽⁸⁾.

أما دراسة Pierre Roclave بعنوان *L'hospitalité d'Abraham*⁽⁹⁾، فتذهب في نفس الاتجاه وقد أكد في مستهلها، وهو الذي قضى مدة طويلة من حياته في البلاد الإسلامية، أنه كان يساهم في دفع الحوار الإسلامي المسيحي إلى الأمام وإغنائه بشكل من الأشكال وقد بدأ متسائلاً عن الأسباب التي دفعت الأمم إلى مواصلة التضحية بالإنسان، في وقت كان فيه أبوههم الأول إبراهيم قد قطع تلك العادة ومنعها بفداء إسحاق، بل لم واصل أبناء إبراهيم هذا التناحر في وقت كان لا بد فيه أن يلتفوا حول المؤسس الأول للإنسانية، وحتى تكون القدس بحق أرض كل الأديان وأرض المحبة، مستعيداً بذلك نفس فكرة ماسينيون (ص 77). وكان الهم السياسي العقائدي في العصر الراهن يحثه على التفكير في صيغة مصالحة جديدة في عبارتها، قديمة في أصلها منذ بدء الحوار بين الأديان، ولا بد عندئذ من تكوين العائلة الروحية

⁽⁷⁾ - voir Pierre Roclave : *Hospitalité d'Abraham*, in *Abraham*, Centurion, Paris 1992, p99.

⁽⁸⁾ - انظر

Abraham en Islam, Cahiers Sioniens, E. Cerf, Paris 1951 et 1952, p 204
Abraham ami de Dieu dans la Bible et dans le coran, Pentalogie Islamo- Chretienne, T2, p 27,40

⁽⁹⁾ - صدرت في كتاب *ABraham*، ط Centurion، باريس 1992، ص 77.

وإعادة تشييدها. وبهذا المعنى فإن دعوته واضحة إلى تحيين إبراهيم وترهينه رمزا في عالم اليوم، بما أنه أول موحد وأول الصالحين (ص82)⁽¹⁰⁾. وقد اهتم الباحث بالمعنى المقدس للضيافة وهي ما به يتأسس تبادل الهبات، وكونية الفرد (ص87)، ثم ينظر في قضية سدوم فيخلص منها إلى أن إبراهيم يؤسس بذلك التضامن الإنساني ويمنع الإنسان من ارتكاب الذنوب، وليست الدعوة الإلهية إلا جارية في هذا المعنى (ص96). وعلى هذا الأساس فإن إبراهيم يضيف المعنى على التاريخ الإنساني بمسؤولية الإنسان أمام الله البينة من الوعد (ص103). ولم يهمل الإشارة إلى أهمية الرسالة المحمدية في الخبر عن إبراهيم (ص 108-110). وفي المجمل فإن الدراسة إخبار عن عصر يعيش صراعا لا معنى له وليس حظه في تجلوزه إلا بالعودة إلى قيمة الأديان وقيمة إبراهيم في جوهرها.

أما دراسة Emile Moatti⁽¹¹⁾ فهي كذلك في نفس الاتجاه، بما أن إبراهيم كان وعدا بسعادة الأمم (ص 19-20)، وقد كرر مجمل ما جاء في المرجعية التوراتية التقليدية (ص 20-66)، ولئن ظهر أنها تقليد لما قر دون إضافة تذكر فإن الطريف فيها تساؤل صاحبها في النهاية عن إمكانية مواصلة أبناء إبراهيم من يهود ومسيحيين ومسلمين أداء رسالة إبراهيم نحو التراحم والتعاون، وذلك ما يؤكد رغبته في إيجاد حوار بين الأديان الثلاثة على قاعدة صلبة متينة هي الأصل الإبراهيمي (ص 66).

إن الفكرة ذاتها مثلت محورا أساسيا في دراسات كثيرة أخرى نذكر من أهمها دراسة Roger Arnaldez⁽¹²⁾، لما قر لصاحبها في النهاية أنه من

(10) - لقد صدر سنة 1969 عن Neuchâtel في كتاب بعنوان Actualité d'Abraham كتبه Robert Martin-Achard.

(11) - Sur les traces d'Abraham صدرت في كتاب Abraham، م.س ص 19.

(12) - Trois messagers pour un seul dieu, Albin Michel, 1983.

الضروري لمواجهة مشاكل العصر الحاضر اعتماد اليهود والمسيحيين والمسلمين على الرصيد الديني التاريخي القيمي والروحي قصد بناء حوار يمكن من إقامة إنسانية حقيقية.

بالإجمال يمكن القول إن الغرب في منعطف الدراسات الثاني اطلع على إبراهيم القرآني من خلال مشغل الحوار بين الأديان، فبان بذلك اعتراف واضح بالآخر العقدي المسلم وبتصوراته، وجاء التركيز أكثر في الجامع بين أديان التوحيد الثلاثة، وتم تجاوز تلك النظرة التمجيدية للذات، وإن في الظاهر، وعدول عن المرجعية التوراتية نحو المرجعية القرآنية، بإرساء قول موضوعي في أغلبه. والخيط الناظم في هذه الدراسات كلها أن الباحثين حافظوا على نفس المسلمة المتمثلة في أثر إبراهيم في التاريخ ودلالته عليه، وبمعنى من المعاني لكأن السؤال المعرفي علق في هذا الجانب حول لا تاريخيته، وكان الغرض وفقاً على تاريخيته واعتباره رمزا يولد المعنى على الدوام⁽¹³⁾.

(13) - لا يمكن من جهة أخرى إهمال بعض الدراسات غير التمجيدية، ولكنها مشدودة إلى المرجعية التوراتية مثل دراسة Raissa Marfain المعروفة بعنوان Histoire d'Abraham طبعة Brouwer باريس 1994، وكانت الباحثة قد كتبتها سنة 1935 بعنوان :

Histoire d'Abraham ou la sainteté dans l'état de nature dans Nova et Vetera, n°3.

ثم نشرت فيما بعد سنة 1942 بعنوان : La conscience morale et l'état de la nature في الدار الفرنسية، ثم أعيد نشرها سنة 1947 في المنشورات الباريسية بعنوان :

La conscience morale ou les premiers âges باللسان الانكليزي في The bridge, a year book of judeo-christian studies I، وعلى كل فقد انتهت من دراستها لتاريخ إبراهيم أو أسطورة الإنسان الأول إلى استخلاص عبرتين، الأولى أن المنظومة الأخلاقية الدينية قد نحتت تدريجيا وبعد مشقة وعناء، والثانية أن السيرة سيرة بطل قديس أو هو يعايرتها فارس الإيمان، وكان التمجيد متعلقا بإبراهيم ذاته لا بالنصوص المخبرة، في ربط محكم بين سيرته والوحي والسيادة العليا. على أن دراسة الكريدينال Carlo M. Martini بعنوان Abraham, notre père dans la foi ترجمها عن الإيطالية Gabriel Ispérian صدرت في منشورات سان أوغستان بسويسرا سنة 1994، كانت في أربعة مستويات، المستوى الأول هو نص الكتاب المقدس حيث حضرت صياغة تفسيرية تجذب فيها الإسقاط، المستوى الثاني ربط فيه الأخبار بشخصية المسيح وبالعلاقة بينه وبين إبراهيم، أما المستوى الثالث فقد كان دعوة إلى محاسبة الذات والاعتراف بأهمية الخطاب الإلهي المقدس كما فعل إبراهيم في بداية

الدراسة الجامعة والسؤال المعرفي

إن أهم بحث أثر فينا، ولعله قد كان سببا غير مباشر في التزامنا بالبحث في تصور إبراهيم، وهو بحث يمثل بحق مرحلة جديدة في التعامل مع الأخبار عن إبراهيم ورؤيته رؤية إشكالية، هو ذلك الذي أنجزه A.Ségal⁽¹⁴⁾. وليس هذا البحث في الأصل دراسة تتميز بصرامة المنهج الأكاديمي بقدر ما يستجيب لخصوصية عنوانه بوصفه تحقيقا بالمعنى القانوني، أو بحثا استقصائيا، اعتمد على الخبر من أفواه رجال الدين والعلماء المعاصرين ثم النظر في النصوص.

وقد عمد فيما بعد صدور هذا البحث إلى تصويره في حلقة مثلفة سنة 1997 مثلت صيغة أخرى للكتاب تكاد تكون مطابقة.

استهل سيقال بحثه بوضع التاريخ موضع سؤال (ص 15) لما لاحظ أن شخصية إبراهيم تتجاوز حدود المعرفة الدينية واعتباراتها إلى أفق آخر هو النمذجة الثقافية، إذ كان الأب الثقافي حتى إن صداه ظل يلزم المجموعات على مدار ألفي سنة، مما ولد السؤال عن سبب هذه الديمومة واستمرارية هذا الحضور. وكانت الصعوبة في كيفية إجراء البحث وتحديد المسالك والمعطيات مباشرة.

وقبل مباشرته وتحديد صيغ حضور إبراهيم في التقليد التوحيدي، وقبل اختبار التصورات الأدبية والثقافية والتاريخية كان لا بد من طرح أسئلة جوهرية، كانت بالنسبة إلي قارئنا عربيا أسئلة معرفية محضا لم يداخلها الإيمان ولم يلامسها من أي جهة كانت.

نبوته والمستوى الرابع في أهمية الممارسة الروحية وضرورة التكفير عن الذنوب. وخلاصة القول في هاتين الدراستين أن الأهمية الكامنة في تجاوز مطابقة المرجعية والبحث عن أفاق تفسير ممكنة لتاريخ إبراهيم وسيرته في ارتباط شديد بالإيمان وضرورته في هذا العصر.

(14) Abraham, enquête sur un Patriarche, collection le Doigt de Dieu, Plon, Paris -

1995.

- السؤال الأول، هل وجد إبراهيم في التاريخ؟ وإن وجد فما الغرض من وجوده؟ أي إن الباحث يرغب في تحديد المعطيات التي تؤكد وجوده، فاستمع إلى إجابات متعددة من أهل الأديان الثلاثة ومن فلاسفة ومفكرين، واستقر الرأي على أن حجية وجوده تعدلها في وجه من الوجوه حجية غيابه.

- السؤال الثاني، هل يمكن القول إن هذا التقاطع بين النص المقدس والمكتشفات الأركيولوجية والتاريخية تمكنا فعلا من تعيين حضوره أو وجوده في التاريخ؟ ذلك ما أبانه القول في كيفية توظيف المعارف الجديدة.

- السؤال الثالث، إذا كان إبراهيم شخصا غير تاريخي من ابتدعه وما غايته من ذلك؟ والإجابة كانت ممكنة ومتعذرة في آن واحد.

- السؤال الرابع، من صاغ سيرته وما هي الظروف التي أحاطت بفعل الصياغة؟

يبدأ الباحث من الرواية التوراتية متسائلا عن كل مراحل سيرته ثم ينقل السؤال إلى الكتاب المقدس في حد ذاته، فما هي المعطيات التاريخية والاجتماعية التي تأسست بها السيرة؟ وهل هناك علاقة بين السنة في التوراة مدى زمنيا والزمن الحقيقي؟ وما هي الأحداث الفعلية التاريخية التي تناسب السيرة؟ وبم نفسر هذه الروايات المتعددة حول الزوجة الأخت والزوجة الخادمة هبة للزوج؟ وغير ذلك من الأسئلة كثير.

إن فضل هذا العمل أنه ساءل الفقيه والفيلسوف والمؤرخ وعالم الاجتماع واستنطق أغلب الروايات والتفسيرات ولم يستثن اليهودي أو المسيحي أو المسلم بما في ذلك السني والشيوعي (ص255) وبمثل ما عمد إلى المخبرين اهتم باستثمار النصوص والرسوم والمنحوتات (ص313-320). ثم جاءت خاتمة البحث معرفية على مقادير تلك الأسئلة الأولى حول ما يربط الإنسان بإبراهيم، وكانت الإجابات والمواقف متعددة ومهمة، حتى إنها قدمت بعض مفاتيح هذا "الغز" ولكن مع ذلك بقي جزء كبير حول شخصيته

غامضا، بل بقيت ألغاز كثيرة وحكايات منسوجة حوله لا يمكن ولوجها ولا فك خفاياها، وعلى حد عبارته "مثل مرايا لها ألف وجه عاكس" تخص دعوته كما تخص ذبح ابنه. وحينما بقي هذا الغموض واستمر بعد التحقيق المطول لا بد من إعادة طرح الأسئلة من جديد (ص413).

وإذا كنا لا نشك في جدية هذا البحث وأهميته، فضلا عن متعة قراءته ومداومة النظر فيه، ولا ننفي استفادتنا منه فيما يأتي من الفصول، فإننا سألنا سؤالا آخر في هذه الأطروحة، لم يكن متعلقا على كل حال بتاريخية إبراهيم، بقدر ما كان يهم صيغ تصوره.

أ-2- المقاربات العربية

نتجاوز الدراسات التي نعتمد عليها في متن البحث وهي بالنسبة إلينا مصادر، وقد كان أغلبها لا يخلو من تمجيد كما هو حال الصنف الأول من الدراسات الغربية، لننظر في دراستين تمثلان تحولا معرفيا في تناول سيرة إبراهيم وتفسير وجوده، وما كانتا مهتمتين بالإيمان بقدر ما هما تقيب طريف لأسئلة معرفية جديدة لم يطرحها الدارسون العرب في تناولهم لصيغة حضوره في التاريخ، إضافة إلى انصراف الدراستين عن النص القرآني وتوجيه النقد إلى النص التوراتي، أي أن مرجعية النظر مختلفة في عملنا.

أركيولوجيا اللغة في دراسة كمال الصليبي

جاءت مقاربتة في كتابه خفايا التوراة وأسرار شعب بني إسرائيل، وقد وضعه في الأصل بالإنكليزية⁽¹⁵⁾، أما النسخة العربية فقد صدرت سنة 1988 وهي ليست مترجمة عن الإنكليزية بل هي إعادة كتابة بالعربية، فيها بعض تنقيح وإعادة نظر. وكان الباحث قد اهتم في كتابه السابق "التوراة

(15) - Secrets of the Bible، والدراسة العربية صدرت عن دار الساقي لندن، وكذلك هي الدراسة الأصلية.

جاءت من جزيرة العرب⁽¹⁶⁾ بمقارنات لغوية في شأن أصل التسميات الخاصة بالمواضع الواردة في التوراة وبالأماكن المعروفة، فأنكر أن فلسطين هي كنعان التوراتية، واعتبرها واقعة في جبال عسير بالجزيرة العربية. أما بحثه هذا فهو يندرج في نفس الاتجاه، وقد اقتصر فيه على النظر في نصوص العهد القديم ونقده، معتمدا إشارات علماء كانوا في مطلع القرن قد شكوا في كون أبطال القصص التوراتي شخصيات تاريخية، فأكد شكهم ذلك بأدلة ما كانت لتتوفر عند نقاد التوراة السابقين، وهي أدلة لغوية وحفرية أساسا (ص6). وعموما فإن نظرية الصليبي تتسم بطابع الجدة في الجغرافيا التاريخية للتوراة، والغاية إثبات فرضية جديدة أن أحداث التوراة لم تقع في بلاد ما بين الفرات والنيل بل في جزيرة العرب (ص15)، في هذا السياق أعاد النظر في الأخبار التوراتية عن قضية آدم وذويه ومسألة نوح وأبرام التوراتي ويوسف وموسى.

وفي خصوص إبراهيم جاء القول مجانباً المواقف الأيديولوجية المعهودة في الدراسات الإيمانية، فانطلق من الإشارة إلى محاولات الباحثين المتعثرة في إثبات تاريخيته بالاعتماد على الخبر التوراتي، ومحض قوله بالأساس للنظر "في التقاليد والعناصر الأصلية التي يتركب منها قصص التوراة في شأن إبراهيم" (ص91)، وجعل التركيز "على هذه السيرة في نصها العبري الأصلي كما يورده سفر التكوين وذلك على ضوء جغرافية جزيرة العرب والسؤال المطروح... يتعلق بهوية أبرام" (صن).

في الإجابة عن سؤال من هو إبراهيم يجد الصليبي أن أبرام في سفر التكوين يحمل اسمين، مرة أبرام وأخرى أبراهام، وقد كان الحديث عن مواطن كثيرة يجوبها حامل هذين الاسمين، ثم إنه في سفر التكوين مزدوج

(16) - ترجمة عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العلمية بيروت، د. ت.

الهوية، عبراني وأرامي في نفس الوقت وذلك أمر ليس له من تفسير غير أن يكون الدارس بصدد شخصيتين مختلفتين. أما أبرام العبراني في سفر التكوين فهو زعيم له مهارة المحارب يسكن غابة ممرا، قريبه لوط بسدوم، موحد يعترف بقوة الله العلي، وإجمالا كان رجل حرب ومفاوضات وليس رجل دين (ص 94)، يظهر في ثلاثة سياقات قصصية مختلفة (ص 95)، وينتهي بعد فحص أصول أسماء الأماكن إلى أن موطنه القنفذة في الجزء الجنوبي من تهامة الحجاز. ويتحدد الموطن أمكن السؤال عن تاريخيته، واحتمال أن يكون الجد الأعلى الأسطوري للشعب العبراني. والنتيجة من ذلك "أن التقليد الكهنوتي الذي قام بجمع قصص سفر التكوين قد دمج أسطورة أبرام العبراني الذي يمثل بشخصه قبيلة أبرام العبرانية المذكورة مع أسطورة أبرام الأرامي وأساطير أخرى عن بطل اسمه أبرام" (ص 97).

في حين أن أبرام الأرامي هو أخو ناحور من نسل أرامي حسب الإصحاحين 11 و 12 من سفر التكوين، وهو غير أبرام العبراني، يقطن في أور كسديم (أور الكلدانيين) وقد خرج مع قومه قاصدا أرض كنعان، غير أنهم توقفوا في حاران وأقاموا هناك (ص 98)، إنه أبرام المتعبد الرب يهوه، غني له المواشي والذهب والفضة ارتحل إلى الجنوب ثم عاد إلى بيت إيل. لكن أبرام الأرامي هذا ليس هو أبرام أرامي آخر ظهر له الرب، وما هو أبرام العبراني، إنه انتقل من عبادة الأصنام إلى عبادة يهوه. وإذا كان أبرام العبراني الجد الأعلى للقبائل العبرانية، وأبرام الأرامي الجد الأعلى لأرامي سراة زهران فإن أبرام الثالث في التكوين 15 مستقل عن الشخصيتين الأوليين بما أنه يحاور الرب يهوه ويعقد معه الميثاق. وربما كان أبرام إلهها هو الإلاه برم الوارد اسمه في بعض النقوش اليمنية.

ويستخلص الصليبي فيما بعد أنه إله اليمن القديم العقيم جنسيا، ولقد قطع له الرب يهوه عهدا بأن تكون جميع الشعوب من نسله، وتكون له أرض بين اليمن والفرات (ص 104-105-106) ولما قبل العهد وعقده تخلص عن ألوهيته وقبل الختان. ومشكل الخلط في التوراة في رأي الباحث ينجم عن عمل جامعي السيرة الإبراهيمية ومنسقيها، إذ عرفوا ثلاثتهم بعضهم ببعض. أما أبرام الرابع ويسمى أيضا أبراهام فهو المقيم في بئر سبع أو شبعة كان له غرس، وما كانت هذه البئر بفلسطين بمنطقة النقب بل بداخل عسير، إنه أبراهام الشباعة، زوجته هاجر، تاهت في البرية وهي حامل بإسماعيل، فأنقذها ملاك الرب عند بئر لحي رثي، وليس أبرام الشباعة حجازيا كأبرام الأرامي ولا تهاميا كأبرام العبراني، زوجته ساراي وابنه إسحاق، في تداخل مع أبرام الثالث، فكيف وقع الدمج بينه وبين أبرامات الثلاثة؟

يرى الصليبي أن ذلك تم بمنح أبرام الشباعة زوجة أبرام "الإله برم" ساراي التي لم تد له، ووقع الدمج بين أبرام الشباعة /أبرام الأرامي عن طريق الخلط بين النجب في سراة زهران التي ارتحل إليها أبرام الأرامي ونجب "مصرام"، ارتحل إليها أبرام الشباعة وهي بمنطقة ظهران وتبعد عن الأولى 350 كلم. كما دمجت شخصية أبرام هذه بأبرام العبراني بجعله يأتي من بئر سبع بمنطقة خميس مشيط ليندفن زوجة العبراني بالمكفيلة في حبرون وذلك بإدخال فعل واحد على النص في صيغته الأولى "ماتت سارة في قرية أربع التي هي حبرون، في أرض كنعان، فندب إبراهيم سارة وبكى عليها" ليصبح "... فأتى أبراهام ليندب سارة ويبكي عليها" (ص 117).

أما أبرام الخامس فهو أبرام اليمن ابن تارح الذي هو في الأصل أبرام العابري، ليس شخصا تاريخيا بل اسم قبيلة قديمة من اليمن اسمها بوم وربما كان اسم القرية اسم الإله برم، والتقليد الكهنوتي عرف أبرام البرام

بأنه أبرام اليمن وجعل تارح أبا أبرام اليمن. وبذلك يخرج أبرام الأرامي من أور كسديم إلى حاران بإدخال اسمه في بداية قصة أبرام الأرامي ثم يضاف موت تارح في حران، فتم بذلك التخلص من شخصية ليس لها وجود في الأصل في قصة أبرام الأرامي، وإنما جيء بها لتعريف أبرام المذكور بأنه أبرام اليمن (ص119).

وهكذا فإن لإبراهيم خمسة وجوه، بينها علامات فارقة أساسها يكمن في التمييز بين المواطن المختلفة بأسمائها الموجودة في التوراة وهي مازالت موجودة إلى اليوم في شبه الجزيرة العربية، ولكن كيف تطور اسم أبرام إلى أبراهام الوجه السادس للقناع؟

للإجابة عن هذا السؤال يعقد الصليبي فصلاً عنوانه "أبو رهم والسراة" يبين فيه أن الوجه السادس يمكن استخلاصه بحذف ما أدخل على التوراة من إضافات، خاصة مخاطبة يهوه والوعد بولادة سارة، وهو آلهة الخصوبة وقد كان في الأصل إله العقم فجاء الإله شداي فأعطاه إسم أبراهام. وقد قلب الدارس اسم أبراهام إلى أبو رهم وهو اسم شائع في الجاهلية عند العرب، والرهم المطر الخفيف الصالح للزراعة، وإنه فهو أبو المطر / إله المطر / إله الخصوبة، أما ساراي فتقابلها بالعربية السراة، وهو اسم مرتفعات غرب الجزيرة العربية من جنوب الطائف إلى اليمن، وهي في أصلها آلهة أنثى.

بهذا التقلب الطريف يتضح سر خرافة قصة أبراهام وسارة، فأرض السراة يابسة لأن الآلهة كانت عاقراً لا تلد، وكان إله العقم برم يمنع خصوبتها، فأقنع الإله برم أن يتحول إلى آلهة خصوبة وجعله أبا المطر، فتزوج أبو المطر ساراي العاقرة فولدت له إسحاق الذي هو في الأصل يضحق، أي يفيض فأنجت الفيض، وإسحاق ما هو إلا إله الآبار (ص 128).

والنتيجة مما سبق أن الدارس نقل السيرة إلى أساطير الآلهة واعتبر أسماء
الشخص أسماء آلهة وأماكن أو قبائل وفق تقلباته اللغوية، ثم جعل الخرافي
قائما في النص التوراتي أكثر من التاريخي.
إن أهمية هذه الدراسة تظهر على الأقل في مستويين:

- الأول هو الآليات المعرفية الموظفة في الغرض، فالصليبي يتجاوز
علم الآثار ونتائجه من خلال النقوش، متوجها نحو مسلك جديد هو
أركيولوجيا اللغة وأساسا أركيولوجيا الكلمة، فكان بذلك يعيد رسم التاريخ
التوراتي ويقرؤه من خلال استتطاق ثروة الأسماء والكلمات⁽¹⁷⁾، ولما انتبه
إلى التماثل بين أسماء الأماكن والقبائل في جنوب الجزيرة العربية والباقي
اليوم من تلك الأصول القديمة حاول تتبع التطورات الصوتية فاستفاد منها
أيما استفادة.

- الثاني يظهر في النص المعتمد، فقد جاء قوله في النص التوراتي
الأصلي العبري قبل عملية الضبط التي قام بها مجموعة من العلماء اليهود
وتعلقت أساسا بالنقط والإعجام، فكان أن قرأ النص التوراتي قبل أن يتقل
بالدلالات الأيديولوجية وقبل تدخل الترجمات المختلفة، وقارنه بالصيغ
اللاحقة وفسر أسباب الإضافات وعزلها عن الأصل⁽¹⁸⁾.

ورغم أهمية هذه الدراسة فإننا لم نهتم بها كثيرا في متن العمل لأنها توجّهت
إلى نص تأسيسي يهودي هو التوراة في حين كان انشغالنا بتصور إبراهيم
في الثقافة العربية الإسلامية، إضافة إلى أننا لا نهتم بوجوده في هذا المكان

(17) - انظر مقال عز الدين عناية، كمال الصليبي وقلب الجغرافيا الكلاسيكية للتوراة، رحاب المعرفة،
السنة 2، عدد 9، ص 25.

(18) - م س، ص ن. ولقد حاول دارسون كثير نقد مقاربة الصليبي مثل فرج الله صالح ديب : حول
أطروحات كمال الصليبي، التوراة في اللغة والتاريخ والثقافة، دار الحداثة بيروت، ط 1، 1989. وفراس
السواح : الحدث التوراتي والشرق الأدنى، نظرية كمال الصليبي في ميزان الحقائق التاريخية والأثرية، دار
علاء الدين، دمشق، 1993.

أو ذاك بقدر ما نهتم بأهمية التصور في الثقافة نشأة وتطورا واكتمالا وإعادة نظر.

التحليل النفسي في دراسة فتحي بن سلامة

من المفيد الإشارة إلى أن هذه المقاربة المعرفية⁽¹⁹⁾، قد استأنس فيها صاحبها بالتحليل النفسي وهي ليست مهمومة بالإيمان وإنما كان فيها سعي إلى إعادة قراءة العلاقة بين إبراهيم وهاجر وسارة في التوراة قراءة خاصة تعتمد التأويل وتوسيع الدلالة نحو غير المعروف. ولقد عرج بن سلامة في نهاية الدراسة على النص القرآني مركزا في كيفية استرداد محمد الأب الأول إذ مر ضرورة بصورة إبراهيم، بل لن تكون "نشأة الإسلام قابلة للفهم دون هذه الصورة" ودون بيان اتصالها بإشكالية الأصل (ص107). وقد أبان أن إعادة تملك الأب الأول واسترداده هو الذي تمكن من خلاله محمد من تأكيد فكرة الإلاه الواحد العظيم (ص106)، وكأن الصيغة استعارة الطريق وحيلزة البداية وانعقاد الأصل من جديد.

يبدأ الدارس من الوعد كما جاء في التوراة معتبرا أن التلطف بالوعد يجعل إسماعيل ينفصل عن الأب ليصبح ابنا أبا وهبة للأصل أي يأخذ صورة الأب القومي، وتلك فكرة جامعة بين التقليد اليهودي والمسيحي ومن بعدهما الإسلامي، فلقد "احتفظوا انطلاقا من هذا الوعد بذكرى إسماعيل جدا للعرب، إلى حد أن تسمية الإسماعيليين صارت مرادفة لما هو عربي، وسيشخص الموضع الذي يظهر فيه النبع في حكاية الإسلام باعتباره موقع تشييد مكة بالذات" (ص108). وإن استماع الله ليكاء إسماعيل كما جاء في التوراة "إنما يقيم في أصل الإسلام، أصل مبنوث، انطلاقا من أصل الآخر أو أصل كتابه، وباعتقاد محمد أنه هو الموجه إليه هذا الارسال، طويلا بعد

(19) - الطلاق الأصلي، صدرت في كتاب لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، ترجمة عبد الكبير الشوقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 1998.

ذلك، أسس الإسلام كإيمان بإلاه يتقدم أصلاً في قرابة مضيايف تستقبل صوت الطفل في قلب وحشة الهجران، [و] هنا يكمن أحد منابع هذه الديانة" (ص ن). إننا إذن أمام صورتين صورة أب التوحيدية مشاعة بين الأديان الثلاثة وصورة ابن يمتلك أباه ويستعير منه اسمه الخاص، وليس الأب الأصلي كذلك إلا إذا ما استرده الابن⁽²⁰⁾.

وإذا كانت فكرة الاسترداد جوهرية في العلاقة بين نصين وبين نبين، فإن الفكرة الثانية مهمة، بما أن الهبة المشكل "الأكثر أساسية لقيلم أب هو الأصل" (ص 112). ولا يفهم ذلك إلا بما جاء في سفر التكوين حول الوهب المضاعف لهاجر، من فرعون إلى سارة إلى إبراهيم، ثم الهبة من جهة أخرى التي تظهر بالبشرى (ص 113-114-116).

أما الفكرة الثالثة فهي فكرة الظهور النبوي الملازم للغريبة، بدءاً من موسى كما هو في دراسة فرويد (ص 128-129) لما تخلت عنه أمه في مياه النيل، فالنقطة امرأة أخرى، وهي إشكالية المؤسس والغريب، والابن كي يكون أباً لا بد من وجود هذه الغريبة.

وعموماً يلح الدارس على أن مسألة استرداد الأب بظهور الحدث القرآني جوهرية، تمر بالمصالحة بين الأب والابن في بناء البيت أي في بناء الأسرة وتأسيس طقوس الحج والأضاحي، ثم استرداد محمد لفكرة الحنفاء⁽²¹⁾. ولقد شكلت هذه العودة إلى الأصلية الدينية والأبوية لإبراهيم رحلة المسلمين فيما بعد وهم يؤولون القرآن أو يفسرونه لاكتشاف الأب في التوراة. وهكذا ولد الإسلام بالنسبة إلى الدارس من الشطر المطلق من مفهوم الأب في العهد القديم⁽²²⁾.

إننا لا نحتاج إلى بيان أهمية هذه الدراسة من جهة كونها تفكك النص

(20) - راجع خاصة هوامش المترجم في ص 139.

(21) - راجع خاصة الصفحات 134-135-136.

(22) - انظر خاصة الصفحات 137-138-139.

التوراتي المتعلق بسيرة إبراهيم وتؤول مجمل المعاني محكمة الربط بالنص القرآني اللاحق، حتى اعتبرها جاك دريدا نصا حدثا في قراءة التوراة⁽²³⁾. وإن استفدنا من هذه الدراسة أحيانا رغم انصرافها الواضح إلى الاهتمام بالتوراة والتفاتها أخيرا إلى علاقة المؤسس بالخاتم، فإن قراءتها عسيرة مستعصية باعتبار عدم إدراكنا لآليات التحليل النفسي. وقد بدت لنا بعض النتائج غير وجيهة في مثل حديثه عن الحقيقة التاريخية (ص103)، فذلك ما نبعده في عملنا أو في كلامه عن الاعتزال الأصلي عبر الفالوس ! (ص126) أو تملك الأصل المنفك عن الخصوصي، والحجاب القضيب، والمطلق القضيب، والمقذوف به المسموع فيما بعد انقذافه⁽²⁴⁾.

ومن المفيد التأكيد على أن هذه الدراسات غريبة كانت أو عربية تفيد الدارس من وجوه كثيرة، إذا ما رام البحث في تاريخية إبراهيم أو تعرف صوره المختلفة في التوراة، أو النظر إلى سيرته في شيء من الترتيب، كما أنها لا تخلو من نتائج هامة تخص توضيح غموض أو بيان مسالك منهجية جديدة في التعامل مع سيرة نبي مؤسس، غير أنها في الإجمال لم ترسم حدودا جديدة للقول المعرفي بمعزل عن مشكلة التاريخية، ولم تهتم ببناء الخبر أو التصور المحمول عنه. لعل ذلك كان مطلباً عسيرا في هذه الأطروحة، نشير إليه فيما يأتي.

ب- حدود المسألة

لاشك في أن قراءة نصوص الأخبار عن إبراهيم تكشف في أغلب المواضع والمدونات أكثر من مفارقة وأكثر من تناقض، يظهر ذلك من تكوينها مجتمعة لنسق عجائبي غرائبي يتعلق بالتصور المحمول ثقافيا عنه.

(23) - جاء كلامه هذا في سياق رده على المتكلمين في هذه الندوة، م ن، ص 207.

(24) - راجع خاصة ص ص 120-126.

إن بعض الأخبار التي قبلها المسلمون، سواء أكانت وافدة أم متأسسة من داخل ثقافتهم تبدو عصية على فهمنا كلما حاولنا تعقلها، وليس ذلك عائداً إلى غموضها كما نتوهم وإنما لأنها تبقى مدار أسئلة عميقة وانشغالات كبيرة، وقد لا نبالي إذا قلنا إنها تقوض ذلك التسليم الذي رامه أغلب أفراد هذه الثقافة وما زالوا يرومونه. لنبدأ من أظهر الأحداث التي يتحرج العقائل من قبولها وقد قصدنا حدث الذبح. فإبراهيم يذبح ابنه طاعة لربه و رغبة في نيل رضائه و كان قبل ذلك قد أرسل إسماعيل رضياعاً مع أمه في الصحواء دون أن يعرف مصيرهما. وإذا ما تبينا سبب الذبح نجده غير كاف لإقناعنا، بل إن سؤالاً لشدما يقلقنا، ونحن نطرحه، لم تكن فكرة بذل النفس في إبراهيم ذاته وكانت في أبنائه؟⁽²⁴⁾

يمكن أن يحصل لدينا انطباع هو رداءة هذا الأب و قساوته بمنطق العصر الراهن وقوانينه و بصرف النظر عن منطق التكليف الإلهي، ذلك المنطق الذي اجتهد في بلورته و الدفاع عنه فقهاء كثر. ماذا لو وقع ما وقع في ذلك الزمان في زماننا اليوم ! فهل كنا نقبل من مثل هذا الأب هذا السلوك؟ يفترض أننا نطالب بتسليط أقصى العقوبات عليه، ثم نسمة بأبشع العبارات وأقبحها ونعتبر ذلك من غرائب العصر، ولكن الغريب حقا أننا قبلنا ذلك من إبراهيم، وسلمنا به واحتقينا به، والسبب بسيط، هو أن إبراهيم نبي مرسل، وها هنا تكمن المفارقة⁽²⁵⁾.

لقد ذهب بعض الدارسين إلى أن إبراهيم يمثل في جانب كبير من سيرته أوديب معكوساً، فمن صورة الابن الذي يقتل أباه في الأسطورة

⁽²⁴⁾ - Voir F. Ben Slama : Le sacrifice en Islam, in pades, n°22, 1996, p 31-32.

⁽²⁵⁾ - إن منطق الحكم على إبراهيم في عصرنا الحاضر و وعينا الراهن هو منطق الإنسانية، أي ما يجعل هذا العمل إنسانياً أو غير إنساني، و المفارقة تبدأ حين يصبح منطق الحكم منطقاً دينياً لأننا ما أن نتنقل إلى التكليف الإلهي حتى نتناسى منطق الإنسانية. يمكن أن نرجع ذلك إلى ضرورة الفصل بين الإنساني التاريخي و غير التاريخي المتعالي الإلهي، وعتدها علينا ألا نسقط معايير هذا على معايير ذاك، ورغم ذلك ماذا لو أراد أحدهم ذبح ابنه اليوم وادعى أنه مكلف بنفس المنطق الإلهي ؟

اليونانية إلى صورة الأب الذي يقتل الابن في التصور الإسلامي، مع فارق جوهري بين ما جرى في الأسطورة اليونانية وما جرى في التصور الإسلامي⁽²⁶⁾، هو أن أوديب ارتكب فعله ذاك وهو غير عارف بأن الضحية أبوه، في حين أن إبراهيم يأخذ المدينة ليزبح ابنه عن تبصر وروية، بل إنه في أحاديث كثيرة تمنى أن لو ذبح ابنه وأكمل حدث التضحية⁽²⁷⁾، وإذا كنا نكاد نعرف كل ما يتعلق بأوديب في أصله الأسطوري اليوناني فإن إبراهيم غامض أمامنا غموض اللغز المحير، فما لا نعلمه في حياته أكثر مما نعلمه، والثغرات القائمة في أسس التصور وعناصره ومكوناته المركبة والبسيطة كثيرة، وما نعتقد لوهلة أنه تحدد سرعان ما يقوض ونحن ننقل من مجال معرفي إلى آخر أو من موقع أيديولوجي إلى غيره، أو من ثقافة إلى أخرى. وليس الأمر مقتصرًا على التصور في حد ذاته، بل إنه يهم بشكل كبير دراسات كثيرة أنجزت حوله.

وإضافة إلى قلق التصور ومحتوياته يطالعهنا قلق الدراسات المعاصرة، فلم لم يكن بإمكان المؤرخ و الأركيولوجي أن يسألا، وهما يتوقفان عند وثائق تاريخية جديدة وآثار أخرى بعد الحفر، هل من المعقول أن تكون الصدفة، وهي التي جمعت بين ما فهم من وجود تلك الآثار وما قرئ في تلك الوثائق وما روي في الكتب المقدسة، الدليل القاطع على أن تلك الأحداث أحداث تاريخية فعلا؟⁽²⁸⁾ وما دلالة آثارهم المكتشفة ووثائقهم الجديدة لو لم يكونوا قد اطلعوا على سيرة إبراهيم في الكتب المقدسة؟

(26) - انظر :

Ségal : Abraham, Enquête sur un patriarche P 10.

(27) - انظر لاحقا الفصل المعقود للتصور الشيعي في هذا البحث، وراجع أساما : المجلسي، بحار الأنوار، ج 12، ص.ص 124-125.

(28) - انظر Ségal المرجع نفسه ص 27.

من المؤكد أن الافتراضات تكون في تلك الحالة أولى من يقين راحوا
ببرهنون على وجوده، ومن المؤسف حقاً أنهم ارتحلوا يبحثون عن مدن
ظنوا أن إبراهيم مر بها، وقد خلفوا في ديارهم المقدسة طائفة تنتظر منهم
الإقرار بذلك اليقين ودعمه، وكان من المفروض أن ينتبهوا وهم العلماء إلى
الفرق الواضح بين الخروج رأساً لإيجاد حقيقة وتثبيتها واكتشافها مع حقائق
أخرى.

هل يحتاج الباحث المعاصر، إلى الانطلاق من تصويب النص
القرآني وتكذيب النص التوراتي؟ وهل هناك فرق بينه وبين أسلافه الذين
ظلوا طيلة أربعة عشر قرناً ينظرون إلى القرآن نفس النظرة، و يقدمون
معرفة مقدسة مترجمة مجتررة؟ إن سؤالنا الجوهرى في هذه الدراسة كيف
نسائل مسلمة إبراهيم التي علقت في أذهان المسلمين منذ تاريخ بعيد وتشكلت
بها تصوراتهم الثقافية، وأسست رؤاهم العقدية لماضيهم وحاضرهم ومعالدهم
على حد السواء؟

لنقر منذ البداية أن السؤال عن التاريخي وغير التاريخي المتعلق بهذا
التصور الثقافي سؤال مستبعد كلياً، إذ لا تعنيا في هذا المبحث قضية مفتعلة
نسعى من ورائها إلى إثبات الواقعي وغير الواقعي، لأن الانتهاء إلى
أسطوري وعجائبي أو واقعي يخص إبراهيم ليس إضافة مفيدة، إذ قد ننتهي
إلى نتيجة مماثلة ولكن هل فهمنا حقاً كيفية اشتغال التصور في الثقافة؟ وهل
تبيننا فعلاً مدى فاعلية تلك النتائج في ثقافة لا نحتاج فيها إلى إبطال الأشياء
أو عقد استمراريتها بقدر ما نحتاج إلى تفسير ظهورها وفهم تطورها وتبين
حدود معاصرتها لنا وإمكان دوامها من عدمه في مستقبلنا؟

إن مغامرة إبراهيم الشخص التاريخي في التاريخ الحي الواقعي

ليست مهمتنا بل مهمة المؤرخ والأركيولوجي، غير أن ما يهمنا أولاً وقبل كل شيء هو مغامرة إبراهيم الثقافية في الفكر، أي في نصوص الثقافة حين احتل فيها حيزاً كبيراً حتى إنه شكلها ثم تشكلت به. فحينما تعيش هذه النواة أو هذا التصور في تلك النصوص، وتتحرك في حدود ملفوظها وأخبارها وتوجهاتها المذهبية والإيديولوجية ومجالاتها المعرفية ليس يعنينا منها أنها عاكسة للواقع مطابقة لموضوعها وإنما كيف نهضت من خلالها وعبرها جملة الوظائف الثقافية، إذ في كل حيز نصي هناك وظيفة ثقافية تظهر من موضوعه. وإذا ما حاول الفكر الإسلامي مثلاً تأسيس واقعية لسيرة إبراهيم برسم الحدث في الجغرافيا الإسلامية وتوقيعه في التاريخ الإسلامي أي بأسلمته، فإن ما يهمنا من هذا الفكر هو برهنته على وجود تلك الأحداث، وهي برهنة لا تتأتى إلا تحت الحاجة الثقافية التي تكشف عنها الوظيفة الثقافية.

إن إبراهيم المقصود في دراستنا هو إبراهيم النص وإبراهيم الفكر وليس إبراهيم التاريخ. والحدود المرسومة في هذا العمل متصلة بكيفية تأسيس المسلمين تصورهم عنه وتجلياته عبر الأزمان ووظائفه الثقافية الظاهرة في المدونات وكيفية تدافع هذه الأخيرة وتداخلها في الثقافة العربية الإسلامية بأشكالها التعبيرية الثقافية المختلفة⁽²⁹⁾، وهي ترسم له التصور

(29) - نحتاج هنا إلى تقديم مفهوم للثقافة على غرار مفهوم الوظيفة. و الثقافة عندنا هي كل مترابط من معايير و قيم ورموز وتنظيمات اجتماعية أسسها الإنسان مخيراً عن ميثده ومساره ومعاده وفق قواعد غايتها الانتظام في مجموعة معينة، أي هي نظام من العلامات يختص بوظائف اجتماعية. إن هذا المفهوم بالنسبة إلينا مفهوم جامع ولا ندعي ابتداعه. فقد كان التعريف الشائع للثقافة أنها مجمل المعارف العامة حسب ما أورده جاك لومبار في كتابه مدخل إلى الأنثولوجيا (ترجمه حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي 1997، ص 152)، والتصوير لا محالة دخل في هذه المعارف، وحسب تاييلور هي كل يشتمل على المعارف والمعتقدات (ص ن)، ليس التصور دخلاً في باب الاعتقاد، أما مالفينوفسكي فيجعل الأفكار والمعتقدات من مكونات الثقافة (م ن، ص 153). ولمزيد الاطلاع راجع :

الأمثل الذي تعتقد الجماعة المرجعية أنه النهائي وأنه الأقدر في صيغته المخصصة على شد المسلمين إلى ماضيهم⁽³⁰⁾.

4- تصنيف المدونات⁽³⁰⁾

لقد تم النظر أحيانا إلى عملية التصنيف بوصفها شكلية غير ذات دلالة، مما أدى في كثير من الدراسات إلى ضرب من التداخل بين أصناف متعددة من المدونات، فاعتماد التوجه العام لمدونة معينة يجعلها تلحق بأكثر

M.Thompson, R.Ellis, A.Wildavsky : cultural theory, westview press, Boulder, San Francisco, U.S.A, Oxford, U.K, 1990
ماركس، ماكس فيبر، مالفينوسكي، ورايكليف وميرتون...

وراجع مشاكل التعريف في:

Guy.Rocher : Introduction à la sociologie, seuil, Paris 1968, p104.

وراجع:

C.L.Strauss : Anthropologie structurale . Plon. Paris 1974 p 5-14

وانظر أيضا:

J.Beattie : Introduction à l'Anthropologie Sociale, Trad Rintzler- Nenburger. 1972.. Payot, Paris

وانظر:

K.Gouch : Des propositions Nouvelles pour les anthropologues, in Anthropologie et Impérialisme, n° Spec : Les temps modernes 1970-1971.

نشير أيضا إلى دراسة إحصائية لمختلف تعاريف الثقافة هي دراسة :

A.Kroeber and C.Kluck Hohn: Culture, A critical review of concepts and definitions .Cambridge . Mass 1952

أما فيما يتعلق بأفضل محاولات فهم الثقافة فهي محاولة أكاديمية موسكو، انظر العمل القيم لـ :

Yu.M Lotman and B.A Uspensky: On the semiotic Mechanism of culture, New literary history, Soviet semiotics and criticism, An Anthologie vol IX , 2 , winter 1978.

(30) - قصدنا بالأشكال التعبيرية الأجناس الأدبية داخل المجالات المعرفية : فالشكل التعبيري قد يكون شعرا داخل مجال المعرفة الدينية أو سردا داخل المعرفة التاريخية أو شعرا وسردا داخل المعرفة الأدبية، وعادة ما تختير الثقافة شكلا تعبيريًا لوظيفتها الثقافية لأنهما كلما تلازما تلازما مخصوصا أدبا الوظيفة في مجتمع ما بيسر وبطريقة مثلى.

(30) - يعتبر أبو هلال العسكري أن التأليف أعم من التصنيف و ذلك أن التصنيف صنف من العلم والصنف مما يتميز من الأجناس بصفة، لهذا يمكننا القول إن الصنف يدخل في باب المجال . انظر كتاب الفروق ص 157، 178.

من صنف لأن محتواها المعرفي الموسوم عندنا عادة بالموضوع قد يخضع لرغبة الدارس المحددة سلفا في شيء من الاعتساف وقد يكون ضبطه مرتبطا بصعوبة تدفع الدارس إلى المسارعة إلى إلحاقه بهذا الصنف أو ذاك دون نظر دقيق في مجاله المعرفي وعلاقته الثاوية في طبقاته بنصوص أخرى ينتبه إليها بعد تحليل وتمحيص .

إن كل نص بمثابة مادة طيبة يمكن أن نفصلها كما نريد ونشكل منها بعض الأشكال التي نروم في قالب جامد وهو ما يوجه مدونة ما نحو الثبات المعرفي والتميط النسقي⁽³¹⁾ إضافة إلى أن كل رصف ميكانيكي للنصوص في صنف معين دون ترتيب للمعاني بحسب العلاقات فيما بينها وبحسب أنظمتها المعرفية يوقع في مزلق منهجية كثيرة.

لذلك رأينا في هذا المبحث أن ليس أنسب من تحديد أصول الأفكار الواردة في المدونات وإحالتها إلى مجالاتها المعرفية الكبرى، تماما على طريقة علماء الأنساب، مما يجعل كل نص ينضد في هذا الصنف أو ذاك باعتبار منطوقه وبيانه. فلكل نص مجاله المعرفي قد يعزز انتماءه إليه وقد يستقل عنه وهو أحيانا بقدر ما ينشئ داخله بعض عناصر الاستقلال المعرفي يظل مرابطا داخل مجاله الأول الذي نهل منه فيسوى ملحقا به ما دام لم يؤسس له موقعا معرفيا خاصا ولا استقام له محتوى معرفي محدد مكتمل.

ومع إيماننا بأن كل تصنيف يعني سد آفاق استثمارات جديدة لنص ما وإيقاف تحولات معرفية في تاريخ ذلك الصنف لأن التصنيف أصلا يكتسي طابعا تربويا تعليميا أي قد يقصي تأويلا من التأويلات الممكنة ، ويوجه نحو تأويل واحد، فإنه بالنسبة إلينا عمل إجرائي لا مناص منه، فيه وعبره

(31) - فوكو : الكلمات والأشياء فصل V ص 120 .

يمكن اختبار المروي عن "إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية" على أساس مسلكين معرفيين: ما قد يكون متصلا بين كل الأصناف وممثلا لنوع ثقافي واحد كالعقدي مثلا أو ما قد يكون منفصلا مفردا ومنقطعا ليؤسس غير ذلك النوع.

إننا حين فرغنا من تجميع مادة هذا البحث واستقصائها في مظانها ورصدها رصدا كاملا^(*)، ظهر لنا في شأنها أمران خطيران:

-الأول، تشعب هذه المادة وتوزعها وصعوبة حصرها، ومرد ذلك اشتغالنا بكل ما كتب عن إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية. ومع وعينا التام بأن ادعاء الشمولية أمر نسبي، فإننا لا ننفي أن نكون قد أغفلنا الإشارة إلى بعض المدونات لم يتسن لنا التوقف عندها في المكتبات العربية لافتقارنا في العالم العربي إلى مؤلفات الفهارس التي تعد دليلا عا على المواضيع

(*) - ما المانع من تحديد المدونات في بداية البحث؟ في العادة نحن أمام نوعين من المواضيع، نوع يشتمل فيه أصحابه بجملة من المدونات يمكن حصرها في عدد محدود، في مثل البحوث الخاصة برؤية أحد المفكرين أو بقضية في عصر معين أو الدراسات الأغراضية. فمن هذا المنطلق تكون المدونة محدودة، لكن موضوع هذه الأطروحة يختلف جوهريا، ذلك أن النظر يخص تصورا بدأ يتشكل تدريجيا من بداية الإسلام إلى اليوم، ويخص كل المجالات المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية لا مجالا واحدا فقط، وحينما بدأت تحديد المدونات وجمع النصوص وجدت أنني أبحث فيما يزيد عن ثلاثمائة مصدر، وهي مصادر لأنها أخبرت عن إبراهيم بشكل من الأشكال سواء كانت الأخبار مكتملة أو مجرد نتف خبرية، وعرض هذه المصادر في حد ذاته يعني كتابة أطروحة في المدونات، أي كتابة قائمة ببليوغرافية تحليلية، غير أنني عمدت إلى مبدأ الانتقاء، فاخترت من المدونات ما رأيته أنه يمكن أن يمثل اتجاها أو يدل على فرقة عقائدية سياسية، وتجنبته التكرار وسعيت إلى بيان كل إضافة في التصور دون غيرها، فكان أن تمكنت من حصر المدونات في حوالي مائة وعشرين مدونة واستغنييت عن تقديمها بالنظر في تصنيفها وفي سماتها العامة وخصائصها وأشرت إلى مشاكلها في بداية كل فصل. يضاف إلى ما ذكرت أن طبيعة الموضوع في حد ذاته لا تستدعي ذلك العرض إذ إن دراسة التصور غير دراسة عقائد جماعة، فدراسة التصور تقتضي النظر في البنية وكيفية تشكلها من خلال النصوص، ولكن دراسة العقائد تقتضي ألا دراسة تجلي العقيدة في كل مدونة لمعرفة تطور دلالتها، في حين أن دراسة البنية ليست مرتبطة بمدونة بل بتطور الثقافة وحاجة العصر إلى التعديل أو الإضافة أو التوقف عن الإضافة في مجمل النصوص في حقبة معينة. وبمعنى آخر لئن كانت دراسة المجموعات السياسية قد ترتبط مثلا بما أنجزه المؤسسون وأتباعهم Fondateurs et disciples في كل عصر مما يستوجب تحديد مدوناتهم، فإن دراسة تصور تتجاوز النظر إليه في خطاب فرقة إلى تحديد صيغته الكلية في الثقافة العربية الإسلامية. وعلى كل فقد أشرت إلى أهمها في بداية كل فصل أو صنف معرفي .

رغم تأصل هذا النوع من المصنفات قديما عند العرب نحو ما قر في
الفهرست لابن النديم .

ودون هذا نعتقد أن ما قمنا به يتجاوز التجميع أحيانا كثيرة إلى مبدأ
التمثيل بانتخاب مدونات ممثلة دالة على غيرها، ومثل هذه النمذجة تمكننا
من مباشرة الموضوع مباشرة سليمة تمنع التكرار والتضخم، وإن كنا حددنا
لذلك دلالاته الخاصة.

-الثاني، اعتبار هذه المدونات مصادر، فتوظيفها تم وفق إخبارها
عن إبراهيم سواء كانت مصنفات قديمة أو دراسات نقدية حديثة ومعاصرة،
وقد استخرجنا منها مادتها ونظرنا في كيفية تقديمها إبراهيم، حتى في الحال
التي نقدت فيها محمول المدونات السابقة وأقامت لها محمولا معرفيا جديدا.
إن كل ما قيل عنه ليس شاهدا على صحة وجهة نظر أو صواب موقع
معرفي مخصوص بل مجال اختبار قد يكون صورة أو تصورا أو عنصرا
أو نفقة خبر أو ملاحظة نقدية، فكل ذلك يقدم ولا شك وجهة نظر أخرى
بالنسبة إلى الموضوع المدروس.

وقد فضلنا عند تقديم المدونات التي نهتم بها تجاوز بعض المسالك
التقليدية بتحديد ملامحها العامة مبدئيا والكشف عن محمولها في ثنايا البحث
لاحقا فأنتهينا إلى ثلاث سمات أساسية تميزها:

-السمة الأولى: الامتداد الزمني:

لئن بدا عموما أن أغلب المدونات التأسيسية القديمة قد دونت في
إطار ما يعرف بعصر التدوين، فإن التدوين شيء ونشوء المحتوى المعرفي
شيء آخر⁽³²⁾، ولذلك فنحن أمام ثلاثة أزمنة مختلفة تتجاوز وتلتقي في مادتنا

(32) - راجع محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، ص.ص 56-71.

المعرفية، الزمن الأول زمن ما قبل الإسلام، زمن جاهلي، ترجعنا إليه المدونات يتعلّق بمرويات الجاهليين وأخبارهم وأيامهم وهو مرجع ومستند بالنسبة إلى ما يأتي بعده.

أما الزمن الثاني فهو زمن إسلامي نشأت فيه مدونات كثيرة وشكلت فيما بينها تواصلاً أو انقطاعاً أو تراكماً معرفياً من عصر إلى آخر، ينتهي إلى مرحلة عرفت بالحدائث وهي عندنا محددة بالحرب العالمية الثانية، لينهض بعدها زمن ثالث هو الزمن المعاصر حيث الدراسات المعاصرة وفق آليات معاصرة أحياناً وتقليدية أخرى. وليس خفياً عنا ما في هذا الامتداد الزمني من تطورات وإنبثاقات جديدة أو تراكمات وثبات. ومثل هذا يكشف لنا عن تلبس المرويات بعضها ببعض وتواترها وتردها أيضاً، ولكنه يفيدنا كثيراً في تتبع "مغامرة إبراهيم المعرفية الكبرى" في الثقافة أو لنقل مغامرة التصور في التاريخ الثقافي العربي الإسلامي العام.

- السمة الثانية: تنوع المحتوى المعرفي:

تطالعنا المدونات مؤلفة ومختلفة معرفياً، وقد اتضح لنا بعد تدقيق نظر أن لها أصولاً معرفية جامعة يمكن أن نردها إليها فمحضنا لها المجال المعرفي عساه يستوعب ائتلافها واختلافها، وهو عندنا محدد بالجامع المعرفي العام لجملة من المدونات وعلى أساس ذلك الجامع يمكن تصنيف مدونات معينة في مجال معرفي مخصوص دون غيره.

ويضم كل مجال محمول المدونات وهو جملة المحتويات المعرفية في النصوص الثقافية المكتوبة المخبرة عن إبراهيم من مرويات وأخبار أو شعر وإشارات جاءت في المدونات المعتمدة، وهذا المحمول إرث ثقافي

راسب في الذاكرة الجماعية أو تتجزه في شكل نصوص جديدة وتحسن الإشارة في هذا المستوى الأول من الدراسة إلى أنه كان سليل نوعين من الثقافة، ثقافة المشافهة وثقافة الكتابة المعدودة عالمة.

ولئن أعلننا انصرافنا عن النوع الأول القائم اليوم عند المجموعات العربية وأساسا في مروياتها التي تتأسس في متخيلها الجماعي لأن ذلك من مهام عالم الاجتماع أو عالم التاريخ الشفوي، فإننا نعي أن المجالات المعرفية التي نختبر إن كان المحيل عليها مكتوبا فهو قد دون بعقل شفوي ولم يتم بين الشفوي والمكتوب انقطاع وإنما تجاوز وتلازم يسم هذا المحمول بسمات خاصة⁽³³⁾.

ولقد استوت لنا منها أربعة مجالات معرفية كبرى:

* مجال المعرفة الدينية⁽³³⁾، أدرجنا فيه إضافة إلى القرآن والحديث ومجاميعه نصوصا اتصلت به كالتفسير وكتب العقائد وقصص الأنبياء وقد ضمت جميعها مادة لا يستهان بها حول إبراهيم على سبيل الكثافة أو التماثل أو التمايز.

* مجال المعرفة التاريخية، يضم كتب السير والأنساب والمراجع وكتب تاريخ المدن ومصنفات التاريخ العام وكتب الرحلة، وهي تزخر بمعطيات تاريخية حول إبراهيم وظفت حسب المواقع المعرفية لكل مصنف وبناء على مقصده في فنه وصناعته .

* مجال المعرفة الفلسفية، على أهمية العبارة فإننا لم نظفر إلا

(33) - حول الثقافة الشفوية و المكتوبة تحسن العودة إلى والتر . ج . أونج : الشفاهية و الكتابية . تر حسن عز الدين عالم المعرفة عدد 182 . 1994 .

(33) - لقد قدمنا مجال المعرفة الدينية على غيره من المجالات لأنه تاريخيا أول مجال ظهر فيه الإخبار عن إبراهيم وهو ما يبدو على الأقل من أسبقية النص القرآني الزمنية على المدونات الأخرى، و لكننا لا ننفي أن يكون الإخبار سابقا للحدث القرآني في التراث العربي الشفوي .

بمدونة واحدة تهم الفلسفة العامة أو فلسفة الكون ألفها فيلسوف يهودي عربي هو موسى بن ميمون⁽³⁴⁾ واللافت للنظر إعراض الفلاسفة العرب المسلمين أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد عن الاهتمام بالموضوع رغم احتفائهم بمسألة النبوة. وقد أعرضنا عن تحليل ما كتبه ابن ميمون لأننا نقنصر في دراستنا على ما جاء في الثقافة العربية الإسلامية.

* مجال المعرفة الأدبية بمعناها العام وما يتصل بها من موسوعات ومعاجم لغة وقد سجلنا احتفال الشعر بإبراهيم موضوعا فضلا عن بعض نتف الأخبار عند بعض أصحاب أخبار الأدب.

- السمة الثالثة: الاختلاف الأيديولوجي وهو ظاهرة تخرق كل الأصناف وكل المجالات المعرفية فالمخبرون عن إبراهيم قديما ينتمون إلى منظومتين دينيتين مختلفتين وهما في مجال دراستنا المنظومة اليهودية والمنظومة الإسلامية، وغير هذا اختلاف أيديولوجي كبير في المدونات الإسلامية، فهي قديما سنية وشيعية إضافة إلى انفراد المتصوفة ببعض الوحدات المخصوصة المكونة للتصور.

(34) - دلالة الحائرين م س . كان ابن ميمون أحد تلاميذ أبي بكر بن الصائغ الأندلسي، وتشير الأخبار عن حياته إلى أنه قد قرأ كتب ابن رشد (مقدمة المحقق، XXIV)، وفي هذه المدونة كان كثير الاعتماد على النص التوراتي، ويرفد آراءه بما تلقاه عن المسلمين وكان في نقده المتكلمين المسلمين خاصة المعتزلة والأشاعرة ينقد نقد الفيلسوف العارف لانتقد اللاهوتي الطاعن، ومع ذلك فهو يدافع عن اليهودية. ويمكن جمع مشاغله الفلسفية في ثلاثة ذكر فيها إبراهيم، الأول في الوحي والنبوة أشار فيه إلى أن الأول حلم أو مرأى، عن طريق ملك أو هو كلام مباشر، (ص 419، 430، 433)، وليس لله مكان يصعد عليه أو ينزل منه، وبما أنه ليس له جسم يقرب أو يندو به فإن ذلك "اتصال علم وندو إدراك لا ندو مكان" (ص 73، 38، 46) والنبوة نبوتان واحدة بالدعوة والثانية في معنى الوصية، وكل من تقدموا موسى كانت تعاليمهم من جهة الوصية مثل إبراهيم، ولكن نبوة موسى مباينة فهي شريعة ألزمت الدعوة إليها (ص 411) "ومثل إبراهيم جمع الناس ودعاهم على جهة التعليم والإرشاد إلى حق قد أدركه" (ص 412) أي أنه لم يدع بالنبوة. أما المشغل الثاني مشغل الأبوة الدينية، فهو الأصل العقائدي عته جاءت الدعوة إلى محبة الله وخشيته وبذل ابنه في سبيل طاعته (ص 422، 563، 581، 703)، في حين أن المشغل الثالث يهتم المعرفة هل هي ما ينشئه الإنسان أم هي من الكتب السماوية، وإذا كان أرسطو قد رقد آراءه في الغرض بهذين الصائبين فكيف لا يردد اليهود أقوالهم بأقوال موسى وإبراهيم، وليس خافيا أنه كان بذلك يؤسس حجة التوراة (ص 309، 318).

أما حديثاً، فنجد صاحب الأيديولوجيا الإسلامية والقومي والماركسي التاريخاني والمحايد ومدعي الموضوعية، وهو ما يفضي حتماً إلى الحديث عن مواقع أيديولوجية إضافة إلى المواقع المعرفية. وهي ليست عندنا ظواهر سلبية، بل تبقى دائماً محيلة على اختلاف في النظر إلى إبراهيم له دلالاته الزمنية والثقافية والاجتماعية والمعرفية.

إن هذا التنوع والتعدد في المدونات يؤيدان بصفة طبيعية إلى العمل وفق محورين جامعين، أما المحور الأول فهو سلسلة من التطورات التاريخية والمعرفية والأيديولوجية، ولكل نوع أسبابه من داخل الثقافة أو من خارجها. في حين أن المحور الثاني مواز للأول بجملة من أنواع الثببات، كالثببات المعرفي في المدونات والثببات الأيديولوجي، وله هو الآخر مبرراته.

ومثل هذا يدفعنا إلى تحديد طريقة منهجية مثلى في التعامل مع جملة تلك الأصناف، ولقد توخينا لذلك مبدأ قارا، هو أن أفضل ما يعبر عن النص هو النص ذاته، فاخترناه كي يتسنى لنا اختيار منهج يوافقه تفكيكا وتركيبا، حتى يفصح لنا عن نتائجه التي تمكننا من الارتقاء إلى النظرية دونما إسقاط.

الباب الأول

صيغ حضور تصور إبراهيم

في بنية البداية والبنية الوسيطة

الفصل الأول

صيغة التصور في القرآن / بنية البداية

"قيل لبعض الحكماء: هل من أحد ليس فيه عيب؟
فقال: لا، لأن الذي ليس فيه عيب هو الذي لا يموت"

ابن قتيبة

فضل العرب والتنبيه على علومها، ص 36

إن مفهوم البنية لا يخلو هو الآخر من مأزق، فقد ظهر في الأصل في دراسة المجتمعات ثم نقله مالينوفسكي إلى دراسة الثقافة، وعموما لقد انتهى الدارسون إلى أن مقولة الوظيفة لا تفهم إلا في علاقة بمقولة البنية لأن الأولى تضمن استمرارية الثانية^(*).

ولئن كانت البنية في المجتمع شبكة من العلاقات قائمة بالفعل وهي مستمرة وليست ظرفية أو عابرة فإنها خاضعة للمعاينة، لكننا لا نتبنى هذا الرأي وإنما نذهب إلى أنها نموذج مجرد لا يخضع للمعاينة وما هو تجريبي، بل يبنى من العلاقات التي يعاينها الباحث، وتاما كما أشار إلى ذلك ليفي ستروس، أي بعد تحليل العلاقة المشتركة وترتيب الأجزاء في كل معين والانتهاء إلى نظام تحكمه قوانين في ثباته أو تحولاته^(**).

والبنية تتسم بالكلية، وتتألف من عناصر خاضعة لقوانين نظام، وأحيانا في صيرورة تصور ما قد يبقى الشكل ولكن تتغير المضامين، وهي تتميز بالتنظيم الداخلي وبوجود علاقات بين المكونات.

ولا بد من التنبيه إلى أنه لا يمكن البحث عن حد تاريخي فاصل بين بنية البداية مثلا والبنية الوسيطة والبنية المثلى، فالمشكل يطرح إبستيمولوجيا، إذ كيف يمكن تحديد زمن اكتمال بنية أو بدايتها وهي صيغة نظر مجردة؟ بل هل يمكن حتى داخل المجتمعات التأريخ لبنية؟ قد يتمكن الدارس من ضبط تجلياتها ولكن ليس بإمكانه تحديد المبدأ والمنتهى لأن الأمر مرتبط بثبات البنية وصيرورتها ويطرح مشكلة الآنية والزمنية.

(*) - انظر جاك لومبار : مدخل إلى الإثنولوجيا، الفصل الثامن.

(**) - م ن، ص 239

إن كل مجال يمكن أن يمثل نظاما من أنظمة الثقافة، وأن يظهر في وحدة كلية⁽¹⁾، وهو يؤدي وظيفة متعلقة بالمجموعة، ويبقى أمانا دائما مقياس هام لتحديد أهمية الأنظمة بالنسبة إلى بعضها البعض، ما هو أساسي وما هو مكمل للأساسي ويستمد وجوده منه. فمجال المعرفة الدينية له وظيفة كبرى هي تأسيس التجربة الأخلاقية العقدية للجماعة وتأكيدها، وتلك الوظيفة تكون حاضرة بشكل معين ضمن بقية المجالات، فهي متكررة متطورة متفرعة في آن واحد، فمثلا لا خلاف في أن الألب والتاريخ ينهضان بنفس الوظيفة ولكن وظائف أخرى تقوم داخل هذين المجالين بالإضافة إلى الوظيفة الأساسية المذكورة.

1- إبراهيم في القرآن

قد لا نحتاج إلى أدلة لتأكيد أن أول ما دون في الثقافة العربية الإسلامية هو القرآن، ولذلك دواعيه المعروفة التي لا نحتاج إلى التذكير بها هي الأخرى، كما أننا في غنى عن إثبات حجته في الإخبار عن الأمم السابقة، فهو المصدر الأساسي في كل الفكر العربي الإسلامي⁽²⁾، غير أنه رغم قيمته التي لا شك فيها، يحتاج الباحث إلى إعادة النظر في جملة من المواضيع، كلما أثار حولها كثيرا من المسائل الحافة، منها دون مبالغة:

- وجوده في خضم الحجاج والجدل⁽²⁾ مع الطائفتين المسيحية

(1) - انظر J. Foulquié : Dictionnaire de la langue philosophique . p.p 710-711 .

(2) - إن أهمية النص القرآني في الثقافة العربية الإسلامية جعلت العديد من الدارسين يعتبر الحضارة العربية حضارة نص، وفي ذلك خطأ، فالنص الشعري له نفس الأثر، وأحيانا يكون ذلك أقوى، فالقول بأنها حضارة نص شعري يكافئ القول الأول حجة. انظر مثلا مسلمة حضارة النص عند نصر حامد أبو زيد في مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990، ص 9 .

(2) - راجع الفرق بين الحجاج والجدل في أطروحة عبد الله صولة : الحجاج في القرآن، وقد رأى أن كل جدل حجاج وليس كل حجاج جدلا .

واليهودية، مما أفرز موقفين في التاريخ العربي الإسلامي، الموقف التمجيدي والمدافع عما ورد في القرآن عقيدة وثقافة وحضارة، والموقف الطاعن في موثوقيته الصادر عن غير أهله. وهذان الموقفان يجدان موقع القدم في النص، فهو نص جدالي توفر على عقائد العرب وغيرهم من أهل التوحيد، وأخبر عن أساطيرهم ونحلهم وعوائدهم⁽³⁾. وقد عمد إلى التخفية والإبراز، بالسكوت عن أشياء وإظهار أخرى، ورد بعض العقائد وأقام أخرى مرة بالقطع وأخرى بعقد الاستمرارية والتوظيف. وذلك ما جعله مجعاً للأخبار عن اليهودية والنصرانية والوثنية.

ولا يخفى ما في ذلك من انتقاء وإقصاء⁽⁴⁾. والمشكل القائم أمامنا في هذه الدراسة هو مرجعية هذا النص ذاته في الإخبار عن التوراة والأنجيل، مما أكسبه وجوهاً من التعالق مع تلك النصوص. فما هي حدود التوظيف؟ وحدود السكوت وحدود الإقصاء؟ ولم لا نسأل عن حدود التناص بين القرآن والنصوص الدينية التوحيدية السابقة؟

- مدى حجية هذا النص ودلالته في ثقافته وحضارته، في ضوء ما نعلمه من أمر المصحف الإمام في أدبيات الشيعة الإمامية، وقد وسمه الكليني (ت 329 هـ) بمصحف فاطمة وأشار إلى مفارقتة لقرآننا، أو خبر الصحيفة الجامعة أو الجفر وقد قيل إنه يضم كل الكتب المنزلة بما في ذلك صحف إبراهيم^(*). وما تجدر الإشارة إليه هو وجود مشاكل في الفهم والتأويل تأتت عن نظام النص والخبر عن السنة في المصحف، وعلى أي حال يجب إدراك

(3) - عن الجدال راجع : عبد المجيد الشرفي : الفكر الإسلامي في الرد على النصاري، ص 114-115 . وعن النص راجع منصف بن عبد الجليل : المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى : الفكر العربي المعاصر، جويلية 1989.

(4) - منصف بن عبد الجليل : المنهج الأنثروبولوجي، ص 35.

(*) - انظر الكافي، ج1، ص 345، 347.

الفرق بين المصحف الإمام وقرآن المسلمين" فلئن أظهر عثمان بن عفان شيئاً من الحسم بأن أسس "المصحف الجامع"، فإنه لم يمنع بمقتضى ما بقي من سائر المصاحف الأخرى، وما ألجأت إليه عقائد الأمم المفتوحة و ثقافتها" حصول الاختلاف⁽⁵⁾.

ومهما حاولنا القطع بغياب نص قرآني مواز، وقللنا من شأن أهميته، فإننا لا نزع نفي تساؤل حجية النص في الإخبار، كما لا ننفي وجود مجاميع حديث موازية لحقت القول الأول .

- منطوق النص وانتقاله من المعنى الواحد إلى التعدد في التأويل، رغم وجود مصدر واحد لا مصادر مختلفة متميزة، وهو أمر حدا بنا إلى التوقف عند عبارة النص أولاً قبل الانتقال إلى سيرورتها في النصوص اللاحقة. فهل يمكننا عبارة درجت اليوم في الدراسات المعاصرة من كونه نصاً مشروعاً من فهم خصوصية إخباره؟ وهل يمكننا موضوع قصص الأنبياء في نموذج إبراهيم من وصله بنصوص الثقافة الأخرى؟

- غموض هذا النص، وهي خاصية لها دلالة ثقافية، فكل معتقد في بدايات تأسيسه نصه المعرفي الأصل لا يطرح على نفسه ضرورة الإيفاء بالمهمة التفسيرية، لأن الأولى عنده هو تحقيق الاعتقاد عبر التسليم بمجمل

(5) - راجع : الكليني: أصول الكاف، ج 1، ص 346 ؛ السجستاني : كتاب المصاحف ؛ ابن الجوزي : كتاب المنتظم، ج 7، ص.ص 237-238، وقد ذكر فيه أمر المصحف الرسمي وما كان من أمر أبي بكر العطار (ت 354 هـ) و جلده ، لما علم الناس قراءات مختلفة عن قراءات المصحف الرسمي، و منع تداول مصحف علي و ابن مسعود، و إقامة أبي حامد الإفرائيني البرهان على أن مصحف ابن مسعود تحريف للوحي؛ وراجع أيضا ابن كثير : البداية و النهاية، ج 11، ص.ص 338 - 339. وراجع كذلك Henri Laoust : Pluralismes dans l'Islam ، ص.ص 231-232 ؛ وانظر الشاهد المذكور من قول منصف بن عبد الجليل، أطروحة دكتوراه دولة (مخطوطة) : الفرقة الهامشية في الإسلام، كلية الآداب منوبة، ماي 1997 ج 1 ص 180 و ص.ص 285-315 . وانظر أيضا مقاله السابق : المنهج الأنتروبولوجي، ص 35 .

القول دون فهم كيفية وقوع الأحداث، ودون الإجابة عن مكان الغموض⁽⁶⁾. إن القرآن قد خلف من خلال خطابه ذي البنية الأسطورية رؤية دينية عن العالم والمصير البشري، وقد تحكمت هذه الرؤية في المجتمعات والبيئات التي انتشر فيها الإسلام⁽⁷⁾، وقد كانت تجميعية غامضة، تؤسسها حكايات تدشينية، تحول المسار التاريخي للجماعة الإسلامية إلى قيم أولية أصلية وإلى نماذج عليا للسلوك والفكر. ثم يتحول كل ذلك فيما بعد إلى لحظة تأسيسية عظيمة لقدر جماعي⁽⁸⁾. ولما كان القرآن نصا غير تفسيري فمن المنطقي أن تستعصي الأماكن والأحداث والتواريخ المؤسسة للتصورات الموجودة فيه على كل تحديد.

أ - مستوى الإحصاء

ورد ذكر إبراهيم في القرآن ضمن 25 سورة من مجموع 114 سورة وهي موزعة على 17 سورة مكية: الأعلى - النجم - ص - مريم - الشعراء - هود - يوسف - الحجر - الأنعام - الصافات - الشورى - الزخرف - الذاريات - النحل - إبراهيم - الأنبياء - العنكبوت. وثماني سور مدنية: البقرة - آل عمران - الأحزاب - الممتحنة - النساء - الحج - الحديد والتوبة⁽⁸⁾. وبصرف النظر عن درجات الإخبار وكيفياته فلين الآيات المتعلقة بإبراهيم إخبارا في السيرة أو ذكرا عرضيا لا تتجاوز حوالي

(6) - هذا ما سيولد فيما بعد بقية النصوص كنصوص الحديث والتفسير و القصص.

راجع: Joseph Chelhod : Les Structures du sacré chez les Arabes, p.p 70-80

(7) - محمد أركون : الإسلام الأخلاق والسياسة، ص 172.

(8) - انظر محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص ص 44-48.

(8) - رتبناها في هذا المحور حسب النزول، راجع تاريخ يعقوبي، ط - بريما - بريل، 1969، ج2، ص

190 آية من جملة 6236 آية يحتوي عليها القرآن، وذلك يمثل حوالي 3% من مجموعها⁽⁹⁾.

ومن خلال هذا الإحصاء يمكن عرض مسألتين للنظر، مسألة المكي والمدني ومدى الإفادة منها في موضوع هذا البحث، ومسألة النسبة المئوية المخبرة ودلالاتها عن حضور إبراهيم في النص القرآني .

أما عن الأولى، فإن حوالي 140 آية في 17 سورة نزلت بمكة، أي 4/3 الآيات المخبرة عن إبراهيم، ورغم أن هذه النسبة تدفع إلى الانتهاء إلى نتيجة منطقية هي احتفاء الآيات المكية بإبراهيم لأسباب نفسية أساسا، منها على الأقل شد أثر الرسول في تلك المرحلة بإحالاته على سيرة سابقة، فليس بالإمكان الاطمئنان معرفيا إلى مسلمة المدني والمكي المعتمدة مقياسا في ترتيب القرآن بمثل هذه السهولة.

إن القدامى توقفوا عند هذه المسألة لأغراض فقهية، منها التمييز بين الناسخ والمنسوخ، وإقامة حدود بين العام والمقيد، وانتهوا إلى أن المكي ما نزل بمكة، ولو بعد الهجرة، والمدني ما نزل بالمدينة⁽¹⁰⁾ . واتفقوا كما اختلفوا حول معايير ضبطه فكانت مرة مكانية وأخرى أسلوبية، وأحيانا ربطوا الأمر بالمخاطبين المتلقين فعدوا المكي خطابا لأهل مكة، والمدني خطابا لأهل المدينة⁽¹¹⁾. غير أن مثل هذه المعايير لم تكتسب الدقة الكافية،

(9) - لاحظ أن اهتمامنا بإبراهيم في القرآن تم بالنظر فيما يهم سيرته ونيوته وعائلته، وقد أعرضنا عن الاهتمام بسيرة إسماعيل وإسحاق ولوط إلا ما ارتبط من ذلك بسيرته ارتباطا وثيقا. وإن المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم لمحمد فؤاد عبد الباقي وإن مكنتنا من العودة إلى إبراهيم في القرآن، فهو غير كاف لأنه أهمل الآيات المخبرة عن إبراهيم بضمير الغائب وتلك التي اتصلت بآية سابقة ورد فيها ذكره علما.

(10) - السيوطي : الاتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 9 .

(11) - انظر الزركشي : البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 188، وراجع أيضا السيوطي، م س، ج 1، ص 17 .

والصرامة العلمية لتعتمد، فقد كانت سمة يشترك فيها مكي القرآن ومدنيه، وقد كان القدامى واعين بهذا التردد في الحسم ولم ينتهوا منه إلى نتيجة.

وقد حاول باحث معاصر اعتماد معيار جديد لتمييز المكي عن المدني⁽¹²⁾، فاعتبر المكي ما كانت له سمات الإنذار والمدني ما خص الرسالة، ورغم أهمية ما أقره، فهو لم يسع إلى تعميقه بتخير الحجج النصية المثبتة لذلك. والحق أن السبب في رأينا يعود إلى غياب السند النصي أصلا، فالإنذار جزء من الرسالة، وهو معبر إلى التشريع⁽¹²⁾.

هل نخفل إذن مسألة المكي والمدني والحال على ما هي عليها من

تردد؟

إن القول بمكي القرآن ومدنيه لا يفيدنا معرفيا في دراستنا، فحتى إن قلنا بغلبة السمة التأثيرية الاعتبارية في المكي، وذلك ما قد يفسر كثرة الآيات المكية في الغرض، وأشرنا إلى غلبة التشريع والأدلجة في المدني وهو ما يبرر تساؤل الاهتمام بإبراهيم، فإن ذلك لا يمكننا من الحسم في المسألة، إلا إذا ما اعتمدنا مقاييس نصية تخرج بنا عن ثنائية المكي والمدني .

إن القرآن قام على نوعين من النصوص، نصوص الإخبار ونصوص التشريع، ولكل نوع جملة من الغايات الحافة بوظائفه، وبقدر ما كان النوع الأول يخبرنا عن الأمم الماضية وسير أنبيائها وأحوالهم لرفد الرسول محمد ودعمه اعتبارا وأسوة، ويؤسس المبدأ والمعاد في قصص كان النوع الثاني يؤسس تشريعا ينظم حياة الفرد في أمر حاضره ومعاده. وليس خفيا بعد، أن مجال اهتمامنا منحصر في نصوص الإخبار دون غيرها.

(12) - نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، ص 75 .

(12) - يبدو أن محاولة بلاشير كانت أكثر إقناعا في هذا المنحى، راجع مقدمة كتابه :

Traduction du Coran , La rose, Paris, 1980, p 11.

أما المسألة الثانية، فبيانها كم الآي المخبر عن إبراهيم، فكل ما ألمع إلى سيرته وظروف نبوته وصراعه مع المشركين لا يتجاوز نسبة 3% من آيات القرآن، ومثل هذه النسبة قد تشي بأن الإخبار عنه كان غرضاً هامشياً، ولكن هذا سرعان ما ينتفي إذا ما قارناه بالآي المخبر عن بقية الأنبياء. فبصرف النظر عن محمد، فإن حضور إبراهيم في القرآن لا يفوقه إلا حضور موسى ولكنه أكثر حضوراً من عيسى ويوسف وغيرهما، ولذلك فإن نظرة القرآن إليه نظرة خاصة. وتبقى هناك ظاهرة تخترق هذه الآيات، وهي ظاهرة التماثل بينها وتكررها من موضع إلى آخر داخل نفس السورة أو بين سور متعددة وفي سياقات إخبارية مختلفة .

ولئن ظهر إجمالاً أن حضور إبراهيم مرتبط بالرسول محمد، فإن ذلك قد أخذ ثلاثة مستويات:

- مستوى الإخبار الممحض للرسول.
 - مستوى الإخبار المقصود لذات إبراهيم ظاهرياً.
 - مستوى الإخبار المقترن ببقية الأنبياء.
- وهذه المستويات مفيدة في تبين التوجهات العامة في الإخبار النصي، وهي تبدو وفق ثلاثة أنظمة :

- النظام الأول، من الله إلى جبريل إلى الرسول إخباراً عن إبراهيم، وهو يكتسب حجته من استناد الإخبار فيه إلى الله.

- النظام الثاني، من الرسول إلى إبراهيم، واعتباره على هذا النحو يرجع الإسناد إلى الرسول، فإذا الإخبار من زاوية مخصوصة يتحدد في مستوى علاقة محمد بإبراهيم، وعلى اعتبار سلسلة السلف والخلف بمعنى الأول في افتتاح رسالة الإسلام والآخر في اختتامها.

- النظام الثالث، يخص علاقة إبراهيم بالأنبياء وعلاقته بالمسلمين،

وهي علاقة بعدية نتجت عن ذكره في القرآن، وعلاقته بالمشركون في زمانه.

ومثل ذلك يكشف عن جملة الأطراف الذين تتحدد سيرة إبراهيم في ضوء وجودهم، وهم خمسة أطراف في النهاية، الله والرسول والمشركون والأنبياء والمسلمون. وهذه الأطراف متفاوتة الحضور والأهمية بالنسبة إلى سيرته كما يكشف لنا ذلك القرآن، وعلى هذا الأساس نحتاج إلى تنضيد معين للآيات، يساهم في فصل ما يخبر عن سيرة إبراهيم عما يذكره فقط دون اتصال بالسيرة، وهو غير دال عند تجميع معالم النظرة إليه، رغم دلالاته لاحقاً خاصة في نصوص المسلمين المخبرة عن هيئته وفضائله.

ب - مستوى السيرة⁽¹³⁾

إن ما نستخلصه استناداً إلى ما سبق أن هناك جملة من المسارات يظهر فيها إبراهيم في النصوص، يمكن اختزالها نهاية في نوعين، ما كان داخل السيرة المخصوصة المفترضة تاريخية واقعية. وما كان خارجها من نصوص لا تقدم المعلومة أو الخبر حول سيرته، وإنما هي لبوسة خطاب له غايات أخرى.

ب-1- خارج السيرة

إن نصوص الآيات المدرجة في هذا العنصر يمكن وصلها مباشرة بعلاقة الرسول بإبراهيم وأحياناً بالأنبياء عموماً كي تنهض بوظيفة مزدوجة

(13) - لقد استعملنا مصطلح السيرة باعتباره المصطلح الذي أسست عليه الذهنية الثقافية العربية الإسلامية نظرتها إلى إبراهيم وصورها عنه، وهي عنصر من العناصر المكونة لتاريخ الجماعة الإسلامية المؤلفة المختلفة. ومن المهم أن نذكر أن كل حدث في سيرة إبراهيم الذاتية التي رسمها له المسلمون تتجاوز دلالاتها المرجعية ودلالاتها على الفرد لتتدرج في حيز الدلالة المشتركة، فزواج إبراهيم أو وفاته أو ارتحاله في المكان ما هي بالعناصر المفردة الدالة عليه بل مجاميع تعني وحدة تاريخ الجماعة. وليس الحدث عينياً في زمانه وإنما هو ممتد يلقي بظلاله على ما بعده باعتباره يخص كل سلالة إبراهيم.

هي الاعتبار وعقد سلسلة الاستمرار، فبعض هذه الآيات مختصة بالإحالة على سابق الأزمان، ولكنها أزمنة لا تذكر في سياقها إلا وهي مقترنة بالحدث الطارئ مع الحدث القرآني، وهو نبوة محمد في البقرة 2 " تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون " (134)(14) " قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين " (135) "... قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب ..." (136)(15).

وكذلك في آل عمران 33/3 " إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين "، وفي النساء 163/4 " إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب ... "، وفي يوسف 6/12 " وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمها على أبويك من قبل إبراهيم وإسحاق ..." (16)، وفي النحل 123/16 " وأوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين".

وقد ترد بعض صفات إبراهيم في آيات مخصوصة رغم ارتباطها بسياق الإخبار عن الرسول محمد في مثل آيات من سورة النحل "إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين (120) شاكرا لأنعمه اجتباه وهده إلى صراط مستقيم(121) وآتيناه في الدنيا حسنة وإنه في الآخرة لمن الصالحين" (122)، وفي النساء 125/4 "ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا(17)".

(14) - الآية 134 هي نفسها الآية 140 من البقرة 2، وانظر أيضا البقرة 133.

(15) - الآية 136 من البقرة هي نفسها آل عمران 3 / 84 ولكن تغير فعل القول من المخاطب الجمع إلى المخاطب المفرد " قل".

(16) - الخطاب موجه إلى يوسف، انظر أيضا يوسف 38/12.

(17) - انظر أيضا، مريم 58/19 وص 45/38. والأحزاب 7/33 والحج 78/43 وآل عمران 67/3.

وقد يأتي الإخبار عنه في إطار ما وسمناه بالنظام الثالث مع المشترك كما في التوبة 70/9 " ألم يأتهم نبأ الذين من قبلهم قوم نوح وعاد وقوم إبراهيم وأصحاب مدين "، وفي الحج 22 " وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح وعاد وثمود (42) وقوم إبراهيم وقوم لوط (43)".

وإجمالاً فإن المحور العام الذي تتأسس به آيات خارج السيرة هو بيان علاقة الرسول محمد المائل بالنبي إبراهيم الغابر وهو ما تحدده بوضوح أكثر آل عمران 68/3 "إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا"، والحديد 26/57 "ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب"⁽¹⁸⁾، والممتحنة 4/60 "كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه"، والأعلى 19/87 "إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى".

ب-2 - داخل السيرة :

إن ما أدرجناه في هذا العنصر من أي موصول بالمسار العقدي لإبراهيم من جهة وبمساره الأسري والجغرافي من جهة أخرى، ورغم أن الثاني ذو طبيعة عقدية لا تخرج عن الأول فقد فضلنا فصله إلى حدود معلومة لأنه يمثل في النصوص اللاحقة للقرآن المجال الأكثر قبولا لكل جديد غريب عن نص القرآن، كما أنه كان بالنسبة إلى القدامى المحور المنفتح على الإضافة والتزيد دونما حرج يذكر. ومن شأن تمييزه في هذا المستوى عن المسار العقدي أن يكشف لنا مدى تضخم النصوص وتكثفها حوله مقارنة بما جاء في القرآن. والملاحظة نفسها تهم كذلك المسار

(18) - انظر آل عمران 95/3 و النجم 57/53.

الجغرافي الذي يتصل بالمسار العقدي، في مثل تأسيس البيت، وبالمسار الأسري في مستوى مشاركة إسماعيل في البناء.

ب-2-1- الأس الأول⁽¹⁸⁾: المسار العقدي

تحيل نصوص الآيات المتصلة بهذا العنصر إلى خمسة عناصر كأنها مراحل الجامع بينها وحدة الموضوع والغرض، ويبدو أنها تتنظم فيما بينها في شكل تعاقب تاريخي - وهو عموماً ما لا يمكن الجزم به - وفي شكل تراتب منطقي يخضع لطبيعة العقائد عامة، راعينا فيه زمن الأحداث في السيرة.

أما العنصر الأول فهو الاصطفاء والتكليف⁽¹⁹⁾، وقد عينت ذلك آيات متعددة، منها البقرة 124/2 " إذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي "...، والبقرة 132 " إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين "⁽²⁰⁾، وجاء ذلك في النساء 125/4 " و اتخذ الله إبراهيم خليلاً .."، وفي الأنبياء 51/21 " ولقد أتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين".

أما الثاني فهو عنصر التصديق وقد طلب إبراهيم من ربه شيئاً من الإثبات العقلي أو غيره من الأدلة، وذلك ما بدا في آية واحدة هي الآية 260 من البقرة 2 " وإذ قال إبراهيم ربي أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على

(18) - الأس لا يكون إلا أصلاً، وقد اعتمدنا هذا المصطلح لتجنب ثنائية الأصل و الفرع. انظر حول الأس العسكري : كتاب الفروق، ص 177.

(19) - هناك بعض الآيات وظفناها في خارج المسيرة رغم إمكان توظيفها داخل السيرة وقد حاولنا هنا توظيف الأهم والأبلغ في الدلالة .

(20) - الآية 132 تختص بتسلسل النبوة في الأعقاب وكذلك النساء 54/4 والعنكبوت 27/29 .

كل جبل منهم جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم".
 في حين أن العنصر الثالث هو ذلك المتعلق بالدعوة، وفيه يدخل
 أهله، باعتبارهم الطرف الثالث، في العلاقة العقدية التي كانت مرتسمة بين
 إبراهيم وربه، ورغم غياب الأدلة المثبتة لترتيبها في هذا المستوى فن منطق
 العقائد مبين عن استوائه بعد العنصر الثاني. و تتلازم في هذا العنصر
 الدعوة والمحااجة تلازما مخصوصا. تخبرنا عن هذا العنصر آيات
 كثيرة منها ما رتب في سورة الأنعام 6 "وإذ قال إبراهيم لأبيه أزرأ أتخذ
 أصناما آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين (74) وكذلك نري إبراهيم
 ملكوت السموات والأرض ليكون من الموقنين (75) فلما جن عليه الليل رأى
 كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين (76) فلما رأى القمر بازغا
 قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهيني ربي لأكونن من القوم الضالين (77)
 فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني
 بريء مما تشركون (78) إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض
 حنيفا وما أنا من المشركين (79) وحاجه قومه قال أتحاجوني في الله وقد
 هداني ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئا وسع ربي كل شيء
 علما أفلا تتذكرون (80) وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم
 بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا ... (81) وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على
 قومه ... (82)"⁽²¹⁾.

ومنها ما ورد بالصافات 37 "وإن من شيعته لإبراهيم (83) إذ جاء
 ربه بقلب سليم (84) إذ قال لأبيه وقومه ماذا تعبدون (85) أيفكا دون الله
 تريدون (86) فماظنكم برب العالمين (87) فنظر نظرة في النجوم (88) فقال

⁽²¹⁾ - انظر أيضا الزخرف 26/43- 27- 28 وهي آيات تحلينا إلى نفس المسألة بشكل موجز دون إضافة
 مع العلم أن بعض هذه الآيات يمكن أن يدرج في مرحلة التصديق .

إني سقيم (89) فتولوا عنه مدبرين فراغ إلى آلهتهم فقال ألا تأكلون (91) ما لكم لا تتطقون (92) فراغ عليهم ضربا باليمين (93) فأقبلوا عليه يزفون (94) قال أتعبدون ما تتحتون (95) والله خلقكم وما تعلمون (96) ..".

ويرد مثل هذا في الشعراء 26 " وإتل عليهم نبأ إبراهيم (69) إذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون (70) قالوا نعبد أصناما فنظل لها عاكفين (71) قال هل يسمعونكم إذ تدعون (72) أو ينفعونكم أو يضرون (73) قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون (74) قال أفرأيت ما كنتم تعبدون (75) وأنتم وآباؤكم الأقدمون (76) فإنهم عدو لي إلا رب العالمين (77) الذي خلقني فهو يهيني... (78)"⁽²²⁾.

ونجد ما يشبه ذلك في آيات من العنكبوت 29 " وإبراهيم إذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه ذلك خير لكم إن كنتم تعلمون (16) إنما تعبدون من دون الله آوثانا وتخلقون إفكا، إن الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقا فابتغوا عند الله الرزق ... (17) وقال إنما اتخذتم من دون الله آوثانا مودة بينكم في الحياة الدنيا ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا ومأواكم النار وما لكم من ناصرين (25) فأمن له لوط... (26) ".

ومثل هذا يظهر كذلك في بعض الآيات من مريم 19 " إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا (42) يا أبت إنني قد جاعني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطا سويا (43) يا أبت لا تعبد الشيطان إن الشيطان كان للرحمان عصيا (44) يا أبت إنني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمان فتكون للشيطان وليا (45) قال أرأغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني مليا (46)".

(22) - الآيات 79 - 80 - 81 - 82 لها نفس نسق الآية 78 .

وكذا تخبر آيات سورة الأنبياء 21 " إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون (52) قالوا وجدنا لها آباءنا عابدين (53) قال لقد كنتم وآباؤكم في ضلال مبين (54) قالوا أجبنا بالحق أم أنت من اللاعبين (55) قال بل ربكم رب السماوات والأرض الذي فطرهن وأنا على ذلكم من الشاهدين (56) وثالثه لأكيدين أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين (57) فجعلهم جذاذا إلا كبيرا لهم لعلهم إليه يرجعون (58) قالوا من فعل هذا بالهتنا إنه لمن الظالمين (59) قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم (60) قالوا فأتوا به على أعين الناس لعلهم يشهدون (61) قالوا أنت فعلت هذا بالهتنا يا إبراهيم (62) قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون (63) فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا إنكم أنتم الظالمون (64) ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون (65) قال أفتعبدون من دون الله مالا ينفعكم شيئا ولا يضركم (66) أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون (67) " .

وتثبت لنا آية أخرى بحاجة إبراهيم لغير قومه في البقرة 258 / 2 " ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين" .

أما العنصر الرابع فهو المحنة والخلاص، يأتي في منتهى الجدل القائم بينه وبين قومه ، وقد ورد أمر ذلك في العنكبوت 24/29 " فما كان جواب قومه إلا أن قالوا اقتلوه أو حرقوه فأنجاه الله من النار. إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون ... " . وفي الأنبياء 21 " قالوا حرقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين (68) قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم (69) وأرادوا به كيدا فجعلناهم الأخسرين (70) ونجيناه ولوطا إلى الأرض التي باركنا فيها

للعالمين (71). " وفي الصافات 37 " قالوا ابنوا له بنيانا فألقوه في الجحيم (57) فأرادوا به كيدا فجعلناهم الأسفلين (58). "

ويخص العنصر الخامس استواء العقيدة وهو عادة ما يقترن بالإنجاز الديني بعد وجود الأنصار والأتباع، وقد بان ذلك في آيات منها ما جاء في هود 11 " ... ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام فما لبث أن جاء بعجل حنيذ (69) فلما رأى أيديهم لا تصل إليه نكرهم وأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف إنا أرسلنا إلى قوم لوط (70) " (23) .ومنها ما ورد في الحجر 15 ، التي تقدم صياغة أخرى لنفس الحدث السابق " ونبئهم عن ضيف إبراهيم (51) إذ دخلوا عليه قالوا سلاما قال إنا منكم وجلون (52) ... قال فما خطبكم أيها المرسلون (57) قالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين(58)"(24). وكذلك شأن الذاريات 51 " فراغ إلى أهله فجاء بعجل سمين (26) فقربه إليهم قال ألا تأكلون (27) فأوجس منهم خيفة (28) "(25).

ب-2-2- الأس الثاني: المسار الأسري

إن هذا المسار لا يخرج كثيرا عن حدود المسار العقدي، إذ منه بعض الأحداث المحيلة إلى علاقته بأبيه وأخرى مرتبطة بالمعجزات، والمحدد الأساسي في الاعتبار هنا هو التوسع التدريجي للعلاقات، وإننا إذ فصلناه عن الأول، فقد كنا نفكر في النصوص الأخرى المؤسسة على هامش القرآن لأنها تستثمر الآيات الواردة في هذا الباب أيما استثمار . تبدو علاقة إبراهيم بأبيه في لحظات الاستغفار له التي نصت عليها

(23) - انظر أيضا هود 74/11 - 75 - 76 .

(24) - انظر أيضا العنكبوت 31/29 - 32 .

(25) - الآيات 24 - 25 من الذاريات تماثل الآية 51 من الحجر .

أكثر من آية، فقد ورد ذلك في الشعراء 86/26 "واغفر لأبي إنه كان من الضالين"⁽²⁶⁾، وفي التوبة 9/ 114 "وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حليم"، وفي مريم 47/19 " قال سلام عليك سأسْتَغْفِر لك ربي إنه كان بي خفياً"، وفي الممتحنة 4/60 "... إلا قول إبراهيم لأبيه لأستغفرن لك".

أما ما تعلق بأزواجه وأبنائه فنقف في النص عند مسألة البشرية بإسحاق في هود 11 " فضحكت فيبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب (71) قالت يا ويلتي أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخا إن هذا لشيء عجيب (72) قالوا أتعجبين من أمر الله ... (73) "، وفي إبراهيم 39/14 "الحمد لله الذي وهب لي على الكبر إسماعيل وإسحاق وإن ربي لسميع الدعاء"، وفي الحجر 15 " ... قالوا لا توجل إنا بشرناك بغلام سليم (53) قال أبشرتموني على أن مسني الكبر فبم تبشرون (54) قالوا بشرناك بالحق فلا تكن من القانطين (55)"⁽²⁷⁾، وفي الذاريات "... وبشروه بغلام عليم (28) فأقبلت امرأته في صرة فصكت وجهها وقالت عجوز عقيم (29) قالوا كذلك قال ربك إنه هو الحليم العليم (30) ".

كما نقف عند تلازم بين هبة الأبناء وتواصل النبوة في الأعقاب وذلك في الأنعام 6 "ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلا هدينا ... (83) ... وإسماعيل واليسع وموسى (86)"...، وفي مريم 49/19 "فلما اعتزلهم وما يعبدون من دون الله وهبنا له إسحاق ويعقوب وكلا جعلنا نبيا". وفي الأنبياء 72/21 "ووهبنا له إسحاق ويعقوب وكلا جعلنا صالحين"، وفي الصافات 112/37 "وبشرناه بإسحاق نبيا من الصالحين".

(26) - أما الآيات 83 - 84 - 85 - 87 فهي دعاء .
(27) - الآية 56 دعاء .

أما أهم حدث في سيرة إبراهيم وقد جمع بين ما هو أسري وما هو عقدي وظلت تردده كل الأجيال، حتى إنه يكاد يكون العلامة الدالة على سيرته، يلقي بظلاله على بقية الأحداث ويحجبها، فهو دون شك ما عرف بمسألة الذبيح. وقد ورد ذكره في سورة واحدة هي الصافات 37 " رب هب لي من الصالحين (100) فبشرناه بغلام حليم (101) فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال ياأبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين (102) فلما أسلما وتله للجبين (103) ونادياه أن يا إبراهيم (104) قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين (105) إن هذا لهو البلاء المبين (106) وفديناه بذبح عظيم (107) وتركنا عليه في الآخرين... (108)".

ب-2-3- الأس الثالث: المسار الجغرافي

تتنظم في هذا المستوى جملة من الآيات لا تحدد المسار الجغرافي بوضوح، ولكنها تشير إليه إشارات بالغة الدلالة عند مستثمري النص فيما بعد من مفسرين ومحدثين وقصاص ومؤرخين. فعند قدوم الملائكة إلى إبراهيم نجد ما تعلق ببناء البيت في البقرة 2 " وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود (125) ... وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل... (127)"⁽²⁸⁾ ، وهذا بين أيضا في الحج 26/22 " وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك بي شيئا وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود ".

(28) - البقرة 126 . 128 . 129 تخص الدعاء .

وفي آل عمران 3 " إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين (96) فيه آيات بينات مقام إبراهيم ... (97)"، ونجد إشارة أخرى في إبراهيم 37/14 " ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ⁽²⁹⁾، ورغم أن هذه الآيات المذكورة تنزل في المسارين الأسري والعقدي فإننا نزلناها في هذا الأس قصدا لتبين الملامح الأولى للمسار الجغرافي.

وإجمالا فإنه ليس لنا دليل نصي على انتقال إبراهيم من مكان إلى آخر وإنما على تأسيسه البيت في مكة، وهي في الأصل بكة كما ورد في آل عمران 96/3 " إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا "، وقد بينت آية أخرى أن البيت سمي الكعبة وذلك في المائدة 97/5 " جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس".

2- غياب الانتظام في بنية البداية

يمكن أن نستنتج أن نصوص خارج السيرة في جملة اتجاهاتها الإخبارية تصل في النهاية إلى اتجاه واحد، يتبوأ فيه الرسول محمد المنزلة الوسطى، فهو مركز الأخبار وغايته وليس ذلك إلا قصد تأكيد مسألة الميثاق بين نوح وإبراهيم وموسى وعيسى والرسول محمد. وبقدر ما يبدو إبراهيم رأسا في سلسلة الإسلام والمرجع والمستند بالنسبة إلى غيره من الأنبياء، والبدال الأصل والأول على الحنفية بالنسبة إلى الرسول محمد، فإن وجوده في النص غير مقصود لذاته بل لذات الرسول الخاتم، وينهض بوظائف، منها الاعتبار والرغد والدعم.

(29) - الآيات 35 - 36 - 38 - 40 - 41 دعاء .

وإذا كنا إلى حد الآن لم نتوقف عند نتائج السيرة الحقيقية لإبراهيم في النص، فإن ما نعهده خارج السيرة يقيم له سيرة خطابية، تجعله يغيب عنا ويحضر ذكرا، وعبر الذكر تستمد شرعية الحاضر. إن الشرعية التاريخية والدينية لإبراهيم في الماضي هي التي تؤكد شرعية الرسول محمد في شيء من التوازي⁽³⁰⁾، فالماضي مفض إلى الحاضر، وذلك الماضي قد تحدد بالحنيفية المستمرة في الحاضر الموسوم بالإسلام، وإذا كان إبراهيم قد أسس الحنيفية في الماضي فإن الرسول محمدا يؤسس بها الإسلام في الحاضر. وهذا التوازي يرتقي أحيانا إلى شيء من التكافؤ، فوجود إبراهيم في مسار الذكر والخطاب كان مشروطا بوجود الرسول لأنه عمدة المسلمين في استحضاره، وفي المقابل، فإن وجوده في التاريخ كان شرطاً لوجود الخاتم اللاحق.

و هكذا ننتهي إلى نتيجة أساسية بيانها أن إبراهيم في الملفوظ مستحضر مستدعى، فهو قائم بغيره لا بذاته، ولكنه في التاريخ ليس كذلك، وإنما الرسول محمد هو القائم به لا بذاته. وعند هذا الحد تعين توظيف إبراهيم في القرآن على سبيل الاعتبار والتذكير لإقامة سلسلة تاريخية مجمدة، تبدأ منه إلى الخاتم الرسول محمد. وفكرة الخاتم⁽³⁰⁾ مرتبطة بمبدأ الإسلام، فهي تعني من جهة أولى أن وحي أسلاف محمد قد كان وحيا جزئيا غير مكتمل وقد يكون حجب وطمس أو وقع تحريفه، وهي من جهة أخرى تعني أن الوحي الجديد المكتوب والمسطور المرتبط بمعنى الختم هو الكامل

(30) - هناك آيات أخرى خارج السيرة لها علاقة بالمحاجة والجدل مثل البقرة 140/2 وآل عمران 65/3 وهي محضة الرد على المشرك ولكننا آثرنا الاهتمام بآيات أخرى تتعلق بالغرض في قسم السيرة .
(30) - إن فكرة البدء و الختم تظهر كذلك في الديانة المانية المنسوبة إلى ماني ، فماني أعلم أتباعه أنه خاتم النبيين وقد عينه الملك ليكون كذلك وهو النبي الرابع والآخر الخاتم بعد المسيح و زرادشت و بوذا . راجع ابن التديم الفهرست ص 456.

الشامل الواضح الذي يحمل الحقيقة الثابتة المطلقة. ولعل ذلك هو الذي جعل السلسلة متصلة ومن خلالها تثبت وجود محمد في حياة المسلمين⁽³¹⁾.

إن الماضي إذن يصبح شرط الحاضر والسابق شرط اللاحق، والنبى السلف شرط النبى الخلف، وليس غريبا أن هذا ما سيظل فاعلا في الفكر الإسلامى، مكررا بنفس هذه الشروط . وعموما قد لا نبالغ إذا ما أشرنا في هذا المستوى من الدراسة إلى أن ما ارتبط بخارج السيرة سيؤثر أيما تأثير في الأفق المعرفى لنصوص استثمرت هذه الآيات، و يقيم فيها نفس الآليات وهو ما تكشف عنه دراستنا لاحقا .

أما النصوص القرآنية المؤسسة لسيرة إبراهيم فهي لا تختلف عن النصوص التى ألحقها بخارج السيرة، لما كانت لا تخبر عن إبراهيم إلا بمقادير داعمة لسيرة الرسول، وتلك المقادير مفيدة في تحديد سيرته المخصوصة، جمعناها في جملة من المسارات لا تخلو من اختلاف ظاهر أحيانا كثيرة وهو ما يظهر من خلال المسائل التالية :

- أولا، تفاوت الإخبار من سورة إلى أخرى ومن آية إلى أخرى، وبصرف النظر عن علاقة ذلك بظرف النزول فإن اختلاف نصوص الآي يعني أن هناك سكوتا لا بد من التوقف عنده وهو ما سيعمل المسلمون على إيجاد حلول له، تجاوزا لكل مأزق يمكن أن يطرأ في فهم المسلمين القرآن⁽³²⁾. ففي علاقة إبراهيم بقومه يبدو لنا النظام السردى التالى: خطاب له لأبيه ← رؤيته الكواكب ← مخاطبته القوم ← انصرافه إلى الله ← حاجة قومه له ورده عليهم .

(31) - راجع

Jean Lambert: Le dieu distribué, Une Anthropologie comparée des Monothéismes, Cerf, Paris, 1995, p.p 243 - 244

(32) - نعد إلى استثمار الأمثلة الأكثر دلالة على الإشكال.

والاختلاف بين في توجه الخطاب نحو آزر في مرحلة أولى، ثم توجهه بعد ذلك نحو القوم، فانتقال الخطاب إلى الجماعة بعد استهلاله بالفرد موح بتغير العلاقات عند الحاجة، وذلك ما لا يبين عنه النص و لكن المفسرين فيما بعد سعوا إلى إيانة ذلك.

ثم نجد نظاما سرديا ثانيا: خطابه القوم والأب - نظرته إلى النجوم وتظاهره بالسقم - انصرافهم عنه - قيامه لآلهتهم - سؤاله حول الأكل والنطق - ضربهم باليمين - مجيء القوم - الحاجة حول عبادة المنحوتات، وهو يختلف عن النظام الثالث : خطابه القوم والأب حول العبادة - إجابتهم بعبادة الأصنام واحتجاجهم بتوارث ذلك عن الآباء - إقرار إبراهيم بعداوته لأبيه واستجابته لأمر ربه. ولكن النظام الرابع ينطلق من خطابه القوم إلى محاجتهم ثم الوعيد بالنار حتى إيمان لوط.

وبالمثل يختلف النظام الخامس عما ذكرنا : خطابه لوالده - حثه على اتباعه - رفض آزر ورغبته في رجم إبراهيم وهجره. و ليس النظام السادس أقل اختلافا : خطابه القوم وآزر - إنذاره بأنه يكيد لأصنامهم - تحطيم الأصنام إلا كبيرا - سؤالهم حول من فعل هذا - مجيء إبراهيم - إشارته إلى كبير الآلهة - الحاجة.

إن ما نلاحظه في هذه النظم السردية هو غياب نسق الزمن وتعيين الأماكن وغياب الترتيب المنبئ بأسبقية هذا الحدث على ذاك، كما أن الخطاب المراوح بين الأب والقوم غير بين في مستوى التعاقب الزمني. من جهة أخرى تبدو مضامينه مختلفة ومتباينة رغم تكررها، ففي كل مرة تقع إضافة أو حذف، وإن كنا قد نبرر ذلك بغايات القرآن حيث إن الصياغة تتغير حسب ظروف النزول، فإن الإشكال يتعمق إذا ما اختلفت المضامين

ووجدنا بعض الإضافات حين ننتقل مثلا من المحاجة إلى الوعيد، وهو أمر قد يوهم لا محالة بوجود أكثر من حدث ولا يثبت وجود حدث واحد. كما نشير إلى اختلاف لم يجد له المفسرون تبريرا، ففي علاقته بآلهتهم بدا في النظام السردي الثاني متظاهرا بالسقم، كي يحطم آلهتهم، ولكن في النظام السادس نجد العكس، فإذا به قد أُنذر بكيده للأصنام، وإشارته إلى من حطمها تحضر في السادس وتغيب في الثاني.

إن هذا التفاوت المفضي نهاية إلى الاختلاف بين المسارات السردية يؤدي إلى:

- ثانيا، لازمنية الأحداث، فبالنظر إلى محاجته مرة لأزر وأخرى لقومه لا نجد ترتيبا معينا للأحداث في سياق زمني، فبعضها قد يكون وقع قبل حدث الحرق، أو بعده. ومن شأن غياب دلالة الحدث الزمنية أن يعني تقطع السيرة في الإخبار بعكس اتساقها في غير النص القرآني، وهو ما يؤكد أن القدامى قد قاموا بململة الأحداث وتنسيقها في خط واحد فيما بعد⁽³³⁾.

- ثالثا، لا مكانية الأحداث وغياب دلالتها الجغرافية، فباستثناء ما نعلمه من أمر مكة والبيت والوادي غير ذي زرع، لا يوجد تحديد لأي مكان في أي القرآن. والنتيجة التي يمكن أن نطمئن إليها هي لا جغرافية سيرة إبراهيم، فما ذكرناه سابقا عن مساره الجغرافي غير كاف لتحديد ارتحاله وانتقاله في الجزيرة العربية والشام كما يظهر في المدونات المؤسسة على هامش النص القرآني .

- رابعا، سكوت النص القرآني عن عديد الجوانب، ففي إخباره عن المحنة يسكت النص عن الحاكم في عصر إبراهيم، وهو النمروذ المفترض

(33) - مثلا لا يمكن تحديد حدث محاجة إبراهيم لمن أثناه الله الملك لا في الزمان ولا في المكان و لكن ذلك سيقع في المدونات اللاحقة.

المزعوم بعد ذلك في نصوص اللاحقين، كما لا يوجد وصف لكيفية الإعداد لحرقه، وهو ما سنجد له صدى خاصة في كتب قصص الأنبياء، ولم يذكر القرآن من امرأته العجوز ولا اهتم بتحديد اسمها، كما أغفل ذكر الذبيح علما وأغفل تحديد نوع قربان. ولم يحدد لفظا أيهما أكبر سنا إسماعيل أم إسحاق، وليس لنا علم بزواجه من اثنتين، ونجهل جهلا تاما أمر مولده وكبره.

- خامسا، تلبس ملفوظ النص، ونكتفي في ذلك باستحضار ثلاثة أمثلة، المثال الأول ما ورد في الأنبياء 70/21 " فجعلناهم الأخسرين "، ولكننا نجد في الصافات 58/97 " فجعلناهم الأسفلين " فبين الأخسرين والأسفلين توازن إيقاعي وتجاوز صوتي يوحى بالتلبس وذلك ماجعل المفسرين يحاولون فكاه. في حين أن المثال الثاني يظهر في وصف العجل المقدم للضيوف في هود 69/11 فهو "عجل حنيد" ولكنه في الذاريات 26/51 "عجل سمين"، أما المثال الثالث فمتعلق بالغلام العليم والغلام الحليم في الذاريات 28/51 والصافات 101/37، فرغم ما بين اللفظيتين من اتصال صوتي قد يعني تبادلا في المواقع الصوتية فإن المعنى متباين بينهما.

إن هذا الاختلاف^(*) المخترق سيرة إبراهيم يحيل إلى خط من التماثلات والتشابهات فيما بينه وبين سيرة غيره من الأنبياء. وأول محاور ناظم لذلك هو المعجزة، فمن خلاص نوح في الفلك إلى نار إبراهيم المتحولة إلى برد إلى عصا موسى المفجرة الصخر ماء، ومن طير إبراهيم إلى حية موسى ومن بشرى العقيم وولادتها إلى من لم يمسه بشر، ومن رسل ملائكة نزلوا إلى إبراهيم، إلى مخاطبة موسى ربه وتكليمه تكليما.⁽³⁴⁾

(*) - يمكن القول إنه لاختلاف بالمعنى الإيجابي فهو قد مكن المسلمين فيما بعد من توسيع الأخبار.
(34) - راجع حول أمر المعجزة : عبد المجيد الشرفي : الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 47.

وإذا كان الدارسون قد ذهبوا إلى أن ذلك يقوم بوظيفة مركزية هي التأثير في المتلقي بالنظر إلى مستوى تقبله للحدث الإسلامي بغير مقاييس العقل، كما كان الأمر في الجزيرة العربية⁽³⁵⁾، فإن ذلك يخرج عن حدود دلالة النص الدينية ليصبح من دلالات النبوة ثقافياً في غير نصوص الوحي، فلا نبوة في أي نص دون إعجاز، وما يخص إبراهيم إنما هو في النهاية عام مشترك بين الأنبياء، وما نعتقد أنه عظيم في فرادته يضعف أكثر في اجتماعه مع غيره من الأحداث العظيمة .

أما المحور الثاني فهو محور الصراع، فكل نبي قد بدأ دعوته بصراع مع قومه ما عدا آدم الذي وقع له ما وقع مع الشيطان، فهذا إبراهيم يفتح صراعاً مع أبيه وقومه وذلك أمر موسى وعيسى ومحمد مع أقوامهم، أليس إذن أمر هذا اللاحق من ذاك السابق؟. فكل نبي يثور على نوع من القيم السائدة الفاسدة ويقدم مبادئ أخرى تجمع في مدونة تنسب إليه، فإذا بنا من صحف إبراهيم إلى توراة موسى وأنجيل عيسى إلى القرآن.

فهل يختلف مثل هذا عما يقوم في النصوص الثقافية الأخرى كالنصوص السياسية؟ وهل خرجنا إذن عن سلطة النموذج الواحد؟ أليس كل نبي صورة للآخر وأن الواحد منهم ليس مثال ذاته، بل يحدث له ما يحدث وفقاً لما قد حدث، والصيغ والأسماء والعصور هي التي تتغير، حتى إننا نقرأ تلك السيرة هنا وهذه هناك؟

إنه لمن الضروري التأكيد أن سيرة إبراهيم هي السيرة الأولى لمحمد اللاحق، وأهم دليل على ذلك هو أن أوثنان أزر وقومه تكاد تكون أوثنان

— (35)

Bouyahya Chedly in : L'Etrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval, J.A, Paris, 1978, pp27-28

قريش، وإذا فهمنا ذلك على نحو من التطابق تبين أن الرسول كان يجري إصلاحاً في مجال العقيدة مثل الذي قام به إبراهيم فكان المقصود أولاً الإطاحة بالأوثان وفرض توحيد مطهر منزلاً من الحنيفية، تلك الحركة الإسلامية التي كانت تبحث عن إلهامها العميق في فطرة الإنسان، وكان ذلك الإنسان في الصحراء⁽³⁶⁾.

إن مثل هذا التشابه لا يولد إلا من سلطة النموذج الأصل الذي لا ينتهي حضوره ولا ينقطع تواصله، وهو مفسر أساسي لتواتر نفس الشعائر والطقوس، مما يؤكد استمرارية التصورات الثقافية والعادات عبر العصور وأدائها لنفس الوظائف.

إننا حين نتصرف لحظات عن مفهوم الوحي ننتهي إلى أن النص واحد في مجموعته، قد يكون فيه نبي واحد وسيرة واحدة منها تتهل كل النصوص وهي تخرجه من التجميع إلى التمثيط، أليس إبراهيم عندئذ المثال النموذج؟ وما جاء بعده صياغات أخرى وهناك هيكل عام جامع يتواتر حضوره في كل عصر؟ قد يكون الأصل الثقافي الجامع.

لعلنا لا نخالي إذا ما قلنا إننا نشك في معنى تفرد كل سيرة من سير الأنبياء واستقلاليتها، إبراهيم هو موسى وهو عيسى وهو محمد من جهة أخرى ومنظور آخر، وفي الحق فإن هذا دال في حد ذاته على الثقافة، فأول سمة للثقافة هي سمة التماثل، وذاك ما يمكن فعلاً من فهم هذا التشابه والتوارد.

هل يمكننا إذن نص القرآن، من خلال رصده لبعض ملامح سيرة إبراهيم، من تبين تصور واضح حوله أو صورة غائمة، أو بعض شتات من هذا وذاك؟

(36) - راجع Chelhod، م ن، ص 21.

إن ما كان خارج السيرة من نصوص يثبت لنا غاية النص الأصلية، وهي أن العودة إلى دين إبراهيم اقتضتها ضرورة إقناع المشرك بفساد معتقداته في عصر الرسول محمد بالعودة إلى أصل الأيديولوجيا الجديدة القديم، مما يعني أن تاريخ محمد السابق لوجوده ثابت في الحنيفية، ومنها يستمد هويته الدينية وشرعيته. ولذلك لم نجد عموماً ما يخبرنا عن ملمح لإبراهيم سوى ما كان موظفاً، فحضوره في الخطاب القرآني لم يكن قصد رسم شخصيته أو صورته أو تصوره، بل لرسم هوية محمد الدينية. أما ما كان داخل السيرة، ففيه جملة من الأسس والعناصر المفيدة لتبين شخصيته. وإجمالاً فإننا في نهاية تجميعنا لنصوص الإخبار عن إبراهيم في القرآن نصل إلى جملة من النتائج:

- النتيجة الأولى، أن ما كان داخل السيرة وخارجها من أي لا يقدم لنا غير شئيت من الأسس والعناصر لا توحى بانتظام، بل هي جملة من الأحداث وجملة من السمات والعلاقات المنقطعة⁽³⁶⁾، وقد حاولنا أن نقدم ذلك في نظام المسارات، ولكننا في ذلك الشتات⁽³⁶⁾ لا نجد غير سمات شخصية إبراهيم، فهو شيخ ديان مسلم حنيف حليم غفور عقيم، له منزلة هامة في الآخرة، وقعت له معجزات مثل الأربعة من الطير فصلت ثم وزعت على جبال ثم دعاها إليه ومثل إلقائه في النار، ونجاته و بشارته بولد على كبر سنه، ومجيء الملائكة إليه، وفداء ابنه، كما وقعت في حياته أحداث هامة كاختلافه مع أبيه وقومه، ومجادلته لملك ما، وتحطيم الأصنام، وبناءه

(36) - إن الشكل السردى في الثقافة هو الذي يقدم عادة التصور في انتظام واضح، ولكن مشكلة المنهجية السردية التي استخدمت في القصص كي يصبح إبراهيم حاضراً في وجود الإنسان، تكمن في انقطاعها وجزئيتها، ومن خلال ذلك سيحاول المحققون والقصاص وصل عناصر السرد بعضها ببعض.
(36) - إننا حافظنا على التشتت لدلالته بالنسبة إلى المدونات اللاحقة .

البيت. وكانت علاقته مع الله تكليفا ووفاقا، ومع أبيه تقوم على طلب المغفرة رغم إساءته إليه، ومع قومه كانت علاقة مسلم بمشرك، ومع أبنائه تجسدت في تواصل النبوة في الأعقاب، أما مع الرسول محمد فهي علاقة خطابية اعتبارية وعظمية من جهة، ومرجعية من جهة أخرى.

إن النص القرآني يقدم لنا إبراهيم نبيا، أي شخصيته كما تحدثت فيها معالم النبوة، وهي مجردة من المكان ومطلقة في الزمان. وكل تلك الأحداث والمعجزات والسمات والعلاقات لا تقدم تصورا مكتملا متناسقا في أجزائه، بل تمثل نتفا من سيرة وشتاتا من تصور، وهو لا يقصد لذاته، بل كان قائما بغيره في النص، ممثلا المرجع الأصل بالنسبة إلى غيره من الأنبياء . مثل هذا يدفعنا إلى حصر ذلك الشتات في تصور رغم وعينا بعدم انتظامه، لأننا من خلاله سنكشف فيما بعد، في بقية مدونات المعرفة الدينية، عن تدرجه نحو الاستواء في بنية واضحة .

إن الأس الأول متكون من خمسة عناصر، وكل عنصر متفرع إلى وحدات مركبة، ويمكن أحيانا تفريع تلك الوحدات إلى وحدات بسيطة⁽³⁷⁾، فعنصر الاصطفاء والتكليف متكون من وحدتين هما وحدة الرشد ووحدة الخلّة ، وعنصر التصديق يتركب من وحدة واحدة هي وحدة الإعجاز (=فصل الطير)، في حين أن عنصر الدعوة يقوم بوحدة واحدة هي الحاجة المتفرعة إلى خمس وحدات بسيطة، الحاجة في الحياة والموت، والحاجة في الكواكب، ثم كسر الأصنام، وإيمان لوط، وهجرة أبيه .

(37) - الوحدة Unité . وقد تردنا بين استعمال الوحدة الدنيا في التصور Représentème رغم أنها إجرائية و استعمال الوحدة البسيطة Unité simple مقابل الوحدة المركبة Unité composée ثم عدنا عن الوحدة الدنيا لأن اللسان الفرنسي ما زال لم يدخلها في الاستعمال المعاصر. و إنما نعي أننا نستعين بالدراسات اللسانية في هذا الباب.

أما عنصر المحنة والخلص، فمتكون بوحدين مركبتين هما المحنة والخلص، تتركب الأولى من وحدة بسيطة هي الحرق بالنار، والثانية ظاهرة في خطاب الخلاص. وفيما يخص عنصر استواء العقيدة فهو يتأسس بوحدة البشرى المترتبة بدورها من أربع وحدات بسيطة، هي زيارة الملائكة والخوف والضيافة وإنذار قوم لوط.

وتطالعنا في الأس الثاني ثلاثة عناصر، يتمثل الأول في علاقته بأبيه وفيه وحدة الاستغفار، والثاني عنصر البشرى المتكون بثلاث وحدات، زيارة الملائكة واستغراب زوجته، وتواصل النبوة في الأعقاب ونجاة لوط، وهلاك أهله والضيافة⁽³⁷⁾. والثالث عنصر الذبيح الذي تؤسسه ثلاث وحدات هي وحدة الرؤيا ووحدة الذبح ووحدة الإعجاز (=الفداء).

في حين أن الأس الثالث متأسس بعنصرين، الأول بناء البيت وفيه وحدة تعيين البيت مثابة للناس والدعاء له بالأمن، والثاني وحدة السكن (=الوادي غير ذي زرع).

- النتيجة الثانية، أننا أمام حالة ممكنة من حالتين لاشتغال التصور، وهي حالة الاشتغال بالنواة في خارج السيرة، وذلك ما استدعته نواة أخرى داخل نفس المجال المعرفي، فالنواة الثقافية محمد استحضرت النواة الأولى إبراهيم، وهو استحضار يلغي كل أسس تصور تلك النواة وعناصرها، إذ النواة المستحضرة لا تحتاج إلى الأسس والعناصر، بقدر ما تحتاج إلى قوة حضور النواة الأولى قصد إحداث أثر كبير في المتلقي، فالقرآن ليس في حاجة إلى الإقناع بوجود إبراهيم إلا باعتباره فاتح سلسلة الإسلام و لكن كل

(37) - لاحظ هنا أن البشرى كانت وحدة في العنصر الرابع من الأس الأول فصارت عنصرا في الأس الثاني.

التركيز كان منصبا على النواة الأخيرة، رسول الإسلام " محمد ". وهكذا فإن الحالة الأولى لحضور التصور هي حالة اختزالية تجميعية لا تتحدد فيها النواة ولا عناصرها ولا وحداتها المركبة⁽³⁸⁾ بكل التفاصيل والدقائق الموجودة فيها.

- النتيجة الثالثة، أن هناك نموا كميا محدودا في مجموع المعرفة حول النواة، في القسم الذي حددناه داخل السيرة، وهو أكثر مما كان عليه الأمر في خارج السيرة، ومثل هذا قد يبرر ثقافيا بالعودة إلى لحظة البداية في ثقافة معينة، وهي لحظة إبداع النصوص وصنعها، ففي تلك الحال تظهر الأسس وبعض العناصر دون ترتيب واضح وفي بنية غير منظمة.

إن الثقافة في أصلها ذات بنية متدرجة، وأساس البدء فيها هو ما نسميه البنية النووية المرتبطة بنواة، وعلى ذلك النحو كانت نواة إبراهيم⁽³⁹⁾ التي تتمطط فيما بعد أو يتم توسيعها لتكوين بقية مستويات التصور. ففي طور البداية، وحينما نعي الثقافة ذاتها، وتبدأ في إبداع نموذجها بنواتها، يختزل كل تصور بطريقة معينة، ثم يرتقي فيما بعد إلى مستوى الوحدة البنوية ليصبح نمونجا⁽⁴⁰⁾.

(38) - هذه الحالة هي الحالة نفسها التي تقدم ذكرها في المشهد الثقافي العام لحضور إبراهيم في الحياة المعاصرة

(39) - يمكن أن نفهم الأمر بشكل سيميولوجي، فالثقافة تتأسس بأنظمة علامية، وأنظمة العلامات تتدرج شيئا فشيئا في تكوينها حتى تؤدي وظيفتها العادية و الأساسية .

(40) - لاحظ جيدا أننا نفرق بين النواة والرمز ، فالنواة الثقافية هي الشحنة النفسية القيمة في لا وعي الجماعة ووعيا وهي المولدة للدلالة والمعاني التي تضافى على حياة الجماعة، وفي كل تصور تظهر النواة مصاحبة لبنية البداية، وهي قد تغفل في لحظات متأخرة من عمر التصور بقية أسسه وعناصره ووحداته لتظل النواة قائمة حسب الحاجة الثقافية إلى وجودها. أما الرمز فهو ما يأتي بعد العادة والمؤسسات و بعد تثبيت المعارف أي عندما تصبح الثقافة قادرة على النمذجة، فعندها فقط يصبح الرمز تجميعا لكل المعارف، وبخلاف ذلك فإن النواة مولدة لكل المعارف. انظر حول الرمز

= M. Mauss : Sociologie et Anthropologie, P.U.F, Paris, 1950, p.p 20-45.

= وانظر أيضا : Paul Ricoeur : Le conflit des interprétations, p 16

هكذا يمكننا تفسير الاختلاف الذي أشرنا إليه سابقا في الأنظمة السردية، ذلك الاختلاف الذي أدى إلى تباين آخر في أسس التصور وعناصره ووحداته، ففي حالة عدم الانتظام البين فيما ذكرنا، ليس الاختلاف نقيصة أو علامة سلبية وإنما هو علامة إيجابية داخل الثقافة لأنه مولد طاقتها الحركية التي لا تشتغل إلا من اللاتنظيم في اتجاه التنظيم، فكل اختلاف يخلق بين العنصرين المختلفين آلية الهدم والبناء الثقافية وهي التي تؤسس التصور، وفي المقابل فإن وجود النظام في بنية ما يؤدي حتما إلى الثبات والتكلس كما سنثبت لاحقا. وذلك يمنع تطورا أو تجددا في المحتوى المعرفي في كل تصور.

إن النص القرآني ينهض بوظيفة ثقافية في بنية التصور الأولى، تلك البنية التي اعتبرناها غير منتظمة، هي وظيفة تحديد الأصل العرقي والعقدي، وهذا التحديد بين من جهتين، كون إبراهيم كان أبا المسلمين، وكونه مؤسس الحنيفية. ولئن حدد الأصل في النصوص الملحقة بخارج السيرة، فإنه قد بدأ يرسم التصور وعناصره تدريجيا. وليس خفيا أن الغاية كل الغاية هي تحقيق الوظيفة الكبرى، وظيفة الإيلاف العرقي والعقدي، فكان أن انبنت هذه على وظيفة تحديد الأصل.

إن كل جماعة عقائدية تحتاج إلى مثل هذا في مبدئها، إذ من شأنه أن يضفي المعنى على وجودها، كما أنه عمدة تأسيسها لسيرتها وتاريخها. وليس غريبا أن أسطورت المعتمد والعرق هما من العوامل الحاضرة على وحدة الجماعة وتماسكها، المؤمنة لتوازنها النفسي، وإنه لولا هذا لما أمكن لأي مجموعة ثقافية أن تكون ذاتها وأن تؤسس تصوراتها⁽⁴¹⁾.

(41) - يمكن أن ننهي إلى نتيجة هي أن هذا قد يدرج في قانون ثقافي عام يخص حياة كل المجموعات في مختلف العصور ذلك القانون يتمثل في أن أي جماعة ثقافية لا تتأسس إلا بأسطورتها العرق والمعتقد وهما تظهران في كل النصوص الثقافية المعبرة عن الجماعة ولعل هذه الوظيفة تسند رأينا القائل بأن النص

إن الوظيفة الظاهرة من قصص القرآن تكمن في العمل على تقوية
الذاكرة الجماعية، حتى تتحول القيمة التأسيسية الأصلية للأحداث الأولية
المؤسسة إلى موضوع اعتقاد كل فرد داخل المجموعة⁽⁴²⁾.

القرآني في جوهره نص ثقافي مثله مثل بقية النصوص الأخرى في الثقافات الإنسانية، وهذا لا يمس قداسته،
فالنصوص التأسيسية في كل الثقافات بقيت مقدسة عند أصحابها.

⁽⁴²⁾ Paul Ricoeur : Du texte à l'action, essais d'herméneutique, II, Seuil, Paris, -
1986, p22

الفصل الثاني

صيغة تصور إبراهيم في الأحاديث السنية

في البنية الوسيطة

"ضمن هذا التراث، يجب أن نتخلى عن كل ما قد يهدف
إلى جعل الأنساق الرمزية حقائق، كما يجب التخلي
عن كل ما يهدف إلى تفسير هذه الأنساق
من خلال منظور واقعي *réaliste*"

Pierre Ansart

لم يستقر الرأي على نتيجة نهائية في أمر تدوين الحديث النبوي، ولكن يكاد يجمع الدارسون على أن التدوين الرسمي كان بعد منتصف القرون الثاني الهجري، مع اختلاف كبير في أسباب تدوينه ومدونه⁽¹⁾. ولا يخفى علينا ارتباط مجاميع الحديث بالنص القرآني، فهي منتمية إلى فضائه المعرفي باعتبارها مكملة ومفسرة ومثبتة لما ورد فيه من أحكام وأخبار وقصص. ورغم استوائهما في الحجية، حتى إن الأحاديث شاهدة على صحة وقائع القرآن، والعكس أيضا، فإن هذا لم يمنع تطرق بعض المشاكل إليها، منها:

- صعوبة الاطمئنان إلى مروي الأحاديث لسببين، الأول، أن تداولها الشفوي لمدة طويلة تتجاوز القرن والنصف يجعل النقص والتحريف والزيادة تعترها، كما أن حدث التدوين في حد ذاته لم يسلم من انحرافات قد تعود إلى كثرة المدونين، مثلما تعود إلى اختلافاتهم، حتى إن ابن سيرين عبر عن ذلك بقوله "سمعت أحاديث من عشرة، وكان المبنى واحدا، واللفظ مختلفا"⁽²⁾. ولئن حاول القدامى غالبا التقليل من خطورة هذه الاختلافات، إذ المهّم عندهم أن الأحاديث تنتهي إلى معنى واحد، فليس ذلك في الحقيقة كثير الشيع بينها ولا مطلق الصحة كما سنرى لاحقا، ولعل مسألة الوضع في هذا المعنى ذات دلالة بالغة على تطرق التحريف إلى الأحاديث، رغم أن هناك خلفية أيديولوجية منتجة لمفهوم الوضع⁽³⁾.

(1) -راجع الخطيب البغدادي (ت 463 هـ) : تقييد العلم، فتح يوسف العش، دمشق 1949، ص 20، 50، 60، 64، 110، 114 . وراجع أيضا، فؤاد سزكين : تاريخ التراث العربي، تر محمود فهمي حجازي، إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، 1983، ص.ص 2 - 6 .

وراجع أيضا محمد عجيبة : موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، ج 1، ص 90.

(2) - ابن سعد : الطبقات الكبرى، ج 7، ص 141.

(3) -راجع أسماء الهلاي : الوضع في الحديث مظاهره ووظائفه، مخطوط شهادة الدراسات المعمقة، كلية الآداب بمتونة، 1996، ص 11.

ويبدو أن شأن الأحاديث كشأن النص القرآني، وذلك فيما تعلق بالمصحف الموازي^(*)، ففي الحديث يمكن الإشارة إلى ما يشبه ذلك، فالصحيفة التي دونت فيها الأحاديث لم يخل أمرها من التباس، رغم أن المسلمين أعلوا من قيمتها، وجعلوها تضاهي المصحف قيمة، وهي قد مثلت سلطة رمزية هامة. وهذا الالتباس ظاهر من سمتين اثنتين:

- سمة التعدد، وهو تعدد يخص المشهور المعروف، فما بالك بما لا يعرف مثل الصحيفة الصادقة لعبد الله بن عمرو بن العاص (ت 63 هـ) وصحيفة همام بن منبه (ت 101 هـ)، المروية عن أبي هريرة وقد قيل المأخوذة عنه⁽⁴⁾.

- سمة القداسة، فمن المهم أن نؤكد أن كل مالكي الصحيفة أو مدونيهما كابن العاص وعلي بن أبي طالب (ت 40 هـ)، كانوا من الصحابة، وحجية هؤلاء لا يرقى إليها شك، وهم أول من دون الحديث، إضافة إلى كونهم في اجتماعهم على التدوين يمثلون الجماعة المرجعية الرسمية، المسوغة لما يأتي بعدها.

وإذا كانت الصحائف وثيقة من بين الوثائق الرسمية الأخرى، وقد دون فيها الحديث، ازدادنا قلقا ولم نعد في حاجة إلى حبس النفس وقسرها على طمأنينة موهومة⁽⁵⁾. ويزداد قلقنا المعرفي أكثر حين نعلم أن ما لم يجب عنه الرسول في حياته وقعت صناعة الإجابة عنه، ذلك لأن العقل الإسلامي

(*)- راجع المنهج الأنثروبولوجي، م س، ص 35.

(4)- راجع: Shawkat Jamila : classification of hadith literature, Islamic studies, v 24, n°3, 1985, p.p 358-365.

وراجع أيضا : Ghédira.A. : Sahifa, E.I.2, vol 8, p 863

(5)- أقر فضل الرحمان أن القرآن بتمامه كلام الله، وهو في نفس الوقت بتمامه كلام محمد، فالكلام الإلهي يمر من قلب محمد، ولكن ألا يمكن اعتبار ذلك بالنسبة إلى الحديث بأن يكون كلام الصحابة ؟ راجع كتابه Islam، ص.ص 30-33.

احتاج إليها لتأسيس ذاته، وخلق توازنه المعرفي بسد الفراغات القائمة في هذه الخانة أو تلك. وليس أدل على الصناعة التي ذكرنا من الاختيار الذي لجأ إليه البخاري مثلاً، فمن ستمائة ألف حديث فيما يروى ويتداول اختار سبعة آلاف، كان الكثير منها مكرراً، أضف إلى ذلك ما يعرف حول تكاثر الأحاديث بعد نهاية القرن الأول، وما جاء في شأن صدق الرواة من الصحابة، فالبخاري أثبت حوالي ثلث المروي عن أبي هريرة أي أكثر من 1500 حديث في حين نسب لأبي بكر 16 حديثاً ولعلي بن أبي طالب 37 وهما قد لازماه في حياته أكثر من البقية^(*).

إن مجاميع الأحاديث إذن، لا تسجل بأمانة أقوال النبي وأفعاله⁽⁶⁾، ولكن وعينا بهذا لا يجعلنا نعزف عن استثمارها، وإنما نقبل على ذلك دونما تردد، لأن الثابت أنها تمثل جزءاً من تصوّر المسلمين، وما يعنينا منها في النهاية هو أنها تصدر عن عقل جماعة إسلامية تبحث عن صياغة تصوّراتها منسوبة إلى هذا الطرف أو ذاك، ولا يرقى شك إلى حجّيته.

واعتبارها موضوعاً لا يمنع من الإفادة منها، لأن الوضع يمكن من فهم حركيّة التصورات ونشاط الذاكرة، ولذلك نغفل مسألة الوضع في الحديث ولا نأخذها بعين الاعتبار، فالموضوع يندرج عندنا في باب المهمش، والصحيح يمثل الرسمي، وهما معا يؤسسان تصور إبراهيم وإن تدافعا ثقافياً. إضافة إلى ذلك لم يكن مدار الصحيح والموضوع، في أغلب الأحوال تمييز أقوال الرسول الصحيحة من المنسوبة إليه، بل تمييز الرسمي من غير الرسمي، أي إظهار ما أقرته سلطة جماعة وألزمت به غيرها. أما السبب

(*)- راجع في الغرض ابن حجر: الإصابة ، ج 8 والزركشي في الإجابة ، ط المكتب الإسلامي بيروت 1998 ج 7 .

(6)- عبد المجيد الشرفي : الفكر الإسلامي في الرد على النصارى ، م س ، ص 121 .

الثاني، فهو تراكم المدونات وتواصل التصنيف في الغرض، فقد ألفت المسانيد في القرنين الثاني والثالث للهجرة، وكذلك الصّاح، إضافة إلى ما صنّفه بعض المتأخرين، كجامع الأصول، وجامع الشمل⁽⁷⁾، وكأن المتأخرين لم تكفهم مصنفات السابقين، فأتوا عليها بالاختصار أو الجمع، ولكل غايته من ذلك. وهم عموما كانوا أوفى في جمعهم، بحكم توفر مدونات القدامى الكثيرة بين أيديهم واستفادتهم من تصحيحها وتدقيق النظر فيها.

غير أن هذه الأهمية، وإن بدت ظاهرة من حركة الجمع في حد ذاتها، فهي لا تعني إطلاقا تواصل ابتداع الأحاديث بعد المروي المجموع في الكتب الستة، ولذلك فإن ورود حديث معين عند متأخر وغيابه عند متقدم لا يعكس تطوّر تصوّر إبراهيم، بل إن ذلك عائد إلى المواقع الأيديولوجية المختلفة وإعادة التقليل حسب الغايات السياسية.

وعموما فإن غياب الأحاديث في عنصر ما أو حضورها، لا يعود في نظرنا إلى ابتداع جديد ورغبة في تأسيس تصوّر، بل قد يعود إلى اختلاف المصادر أحيانا، وإلى المواقع الجغرافية المتنوعة للجامعين، إذ من شأن القرب من تربة نشوء الخبر المساعدة على بلوغه بسرعة وبأكثر دقة إلى المخبرين. وليس خفيا بعد، أن المصنف المتأخر في الزمن أوفى في الجمع وأكثر تحريصا ودقة، لأن مسافة التأخر الزمنية كافية لتمكنه من تدقيق النصوص من جهة، وفرزها وانتقائها أو رصفها من جهة أخرى.

على هذا الأساس، لا يمكن أخذ مسألة زمنية المدونات بعين الاعتبار، لأن الامتداد الزمني القائم بين الطيالسي، صاحب المسند الأول

(7) - نقصد هنا جامع الأصول في أحاديث الرسول لابن الأثير وجامع الشمل في أحاديث خاتم الرسل لابن اطفيش الأباضي الخارجي .

(ت203هـ)، وابن الأثير (ت 606 هـ)، لا يحيل على نشوء تصورات جديدة كما لا يعني تطوّر التصورات الأولى، فإتشاء الأحاديث قد يكون انتهى بانتهاء الجيل الأول من الصحابة، غير أن بعضها نسب إليهم لاحقاً، وليست المدونات المؤسسة بعد الأوائل غير مكرّرة مردّدة لما استقر سابقاً. كما أن تفاوت الإخبار من مدونة إلى أخرى داخل نفس الموقع الأيديولوجي، ليست له أهمية عندنا مقارنة بتفاوته بين المواقع الأيديولوجية المختلفة، لذلك عمدنا إلى تخير بعض الأحاديث دون غيرها، لأنها أفضل في تبين بناء تصوّر العام، وانصرفنا عن ترجيح الروايات واختبار صحّة الإسناد.

- من هذه المشاكل أيضاً، تنوّع المواقع الأيديولوجية المفضي إليها اختلاف الأحاديث، المؤدي بدوره إلى تمايز التصورات، فنحن مثلما نجد مصنفات عرفت بالمسانيد مرتّبة حسب الصحابة كمسند الطيالسي (ت203هـ)، ومسند أحمد بن حنبل (ت 241 هـ)⁽⁸⁾، وأخرى معروفة كلنت قد ربّبت حسب المواضيع كصحيح البخاري (ت 256 هـ)، وصحيح مسلم (ت261هـ)، وابن ماجة (ت 273 هـ)، وسنن أبي داود السجستاني (ت275هـ)، وسنن الترمذي (ت 287 هـ)، وسنن النسائي (ت 303هـ)، ومصنفات أخرى لاحقة في الزمن جمعت منها، نجد مدونات شيعية صنف

(8)- ليس هناك اختلاف في أن أصحاب المذاهب الأربعة من أهل السنة والجماعة رغم أن الحديث عن تبلور فرقة سنية سياسية لا يتم إلا إزاء الحديث عن الشيعة، ولكن جرى الغالب في النظر أن جوهر المقالة السنية اعتراف بالخلفاء الأربعة الأوائل والقول بالاختيار في الإمامة، والسنن ينتمون إلى أحد أصحاب المذاهب الأربعة. وأحمد بن حنبل أخذ علمه عن الشافعي ورفض فكرة خلق القرآن في عصر المأمون فمحن، إلى أن جاء المتوكل فرغ المحنة، راجع : Cyril Glassé : dictionnaire encyclopédique de l'Islam, Bordas, Paris 1991, ecoles juridiques, p 111-c a, "il existe quatre ecoles juridiques chez les Sunnites, Hanafite, Hambalite, Maliquite et Shafite", et voir p 168,c b, p 381, c b.

في القرنين الرابع والخامس نحو أصول الكافي لأبي جعفر محمد بن يعقوب المعروف بالكليني (ت 329 هـ)، وكتاب من لا يحضره الفقيه لأبي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي (ت 381 هـ)، وتهذيب الأحكام لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت 460 هـ)، وأوفاهما ما جمعه المجلسي في مصنفه الضخم المعروف بـ "بحار الأنوار الجامع لدرر أخبار الأئمة الأطهار".

غير أنه لئن كانت أحاديث الخوارج مجرد ترداد لما ورد في كتب أهل السنة، فإن الاختلاف، بين في المدونات الشيعية في مستوى الكم والمواضيع، بشكل جعلها تفرق عن مثيلاتها السنية.

ولئن ظهر لنا أن مثل هذا الاختلاف قد يشكك في صحة الأحاديث، وقد يكون شاهداً على ابتداعها كما حاول بيان ذلك بعض القدامى وبعض العلماء الشيوخ المعاصرين⁽⁹⁾ فإننا نقرها لأن ما يعنينا منها هو مغامرتها في تاريخ الفكر الإسلامي، وأثرها في بلورة التصور المحمول حول إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية.

إن هذا الاختراق الأيديولوجي بسبب الافتراق السياسي، يظهر كذلك في مستوى اختلاف مصادر أهل السنة النقلية (المتعلقة بالرواة الأوائل)، إذا ما قابلناها بالمصادر الشيعية، فمصادر الأحاديث السنية تعود إلى الرسول والصحابة وتتوقف عند جيل معين منهم، هم الأوائل معاصرو الرسول والتابعون، أما الشيعة فتضيف إلى ما روي عن الرسول، ما روي عن علي الخليفة الرابع الإمام دون غيره من الخلفاء الثلاثة الأوائل وما روي عن

(9) - راجع مسألة الوضع في الأحاديث عند الجاحظ في كتاب الحيوان، ج 1، ص.ص 200-205؛ ج 6، ص.ص 283-288؛ ابن كثير : البداية والنهاية، بيروت، 1966، ص 105، وراجع أيضاً هاشم معروف الحسيني : الموضوعات في الآثار والأخبار، لبنان، 1973، ومحسن عبد الناظر : مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلامية، للدار العربية للكتاب، 1983.

الأئمة.ومن المفيد الانتباه إلى الخلاف القائم في شأن تسمية المروى عن الأئمة حديثاً.

لئن أمكن تعريف الحديث السني عند الدارسين خاصة من جهة نسبته إلى الرسول والصحابة فإن الأمر بقي مشكلاً في خصوص الشيعة وقد شاب الدراسات تردد في الغرض، والسبب يعود إلى عملية النقل في حد ذاتها إذ تلبس قول الأئمة بالحديث فحمل عليه ، ولعل المسألة مرتبطة في الأصل بصياغة العقائد الشيعية وأساسا الإمامية، فلقد صيغت بأقوال الأئمة وبأسلوب الكلام الشيعي، إضافة إلى أن هؤلاء استثمروا الأحاديث على نحو مكن من دمج وتلازم وثيق عسر معه فك المروى وتمييز هذا عن ذاك بحكم عصمة الإمام حتى إن سمات الحديث صارت هي سمات الخبر الشيعي⁽⁹⁾، ولئن ذهب بعض الدارسين إلى أن الحديث والخبر والرواية والأثر في نفس المعنى، فإن بعضهم الآخر لم ير أن مصطلح حديث كان دائماً مساوياً لمصطلح خبر⁽⁹⁾.

- تتنوع المواقع المعرفية، وهو أمر يعود إلى الأدوار المعرفية المختلفة بالنظر إلى المصنّفات، فالأحاديث تشكّل بوجه من الوجوه نوعاً من التفسير، إذ هناك أحاديث كثيرة قالها الرسول أو أصحابه وهم بصدد تفسير آية معينة، وهو ما يخلق تداخلاً بين صنفَي مدونات التفسير ومدونات الأحاديث، كما يعني أن النص الإسلامي قد يتجاوز القرآن والأحاديث إلى ما سواهما من النصوص على هامش القرآن⁽¹⁰⁾.

(9)- voir GERARD LECOMTE, Aspects de la littérature de Hadith chez les Imamites, in le Shiisme Imamite, PUF, 1970, (Colloque de Strasbourg 1968), pp91-95. op, p102.-(9")

(10)- استعمل المنصف بن عبد الجليل مصطلح النص الإسلامي ويعني به "أربعة مصادر -أصول يكاد الفكر الإسلامي لا يخرج عنها : النص القرآني والسنة وتجربة الصحابة والإجماع" (المنهج الأنتروبولوجي م س، ص 33). ولكننا نختلف معه كما نظهر لاحقاً.

إن ما بينا سابقا يفضي بنا إلى نتيجتين:

- الأولى، أن بعض نصوص التفسير تصلح لأن تلحق بالنص، وأن بعض نصوص الحديث في المقابل يمكن أن تلحق بالتفسير، ومن ثم فأمر مفهوم النص غير قار ولا يمكن الاطمئنان إليه.

- الثانية، هي أن موقع المفسر المعرفي أو المحدث إنما هو موقع الجامع، وهو ما يصوب إلى حد كبير وجهة نظرنا القائلة بتداخل المجالات وتعالقها، فداخل موقع المفسر تقع مواقع أخرى للمحدث والمؤرخ وغيرهما، ولذلك تبقى حدود الفصل نسبية غير نهائية .

هكذا يبدو لنا جليا أن أمر الحديث لا يقلّ مشكلية عن أمر النصّ القرآني، من جهة مدى حجّيته في الدلالة على الأخبار المتعلقة بإبراهيم، ومن جهة مرجعيته المحددة بالتوراة والأنجيل، وإن كانت مغيبة دائما في هذا المستوى، وكذا ما يهّم التنازع الأيديولوجي حوله.

إن الأحاديث إجمالا ورغم ما يحفّ بها من قضايا مستعصية وملتبسة أحيانا كثيرة يصعب معها الانتهاء إلى حسم واضح جلي، تبقى هي الأخرى بالنسبة إلينا كالنصّ القرآني منفاذا تنسرب منه إلى فهم التصوّر المحمول عن إبراهيم، حتى نعرف حدود إضافات نصوص المحدثين في بناء التصوّر العام عند المسلمين. وبصرف النظر عن كونه ما حدث به الرسول أو ما نسب إليه⁽¹¹⁾ فهو يظلّ تصوّر الجماعة الإسلامية، تؤسّسه بالقياس إلى ما تعرفه عن الرسول، أو ما تتوّهم أنها تعرفه، أو ما تعتقد أنها تعرفه، أو ما تصنعه صنعا.

إن التصوّر حول إبراهيم في الحديث يبدو موقع تشابك، ومن هنا

(11) - نقصد هنا ما ابتدع من الأحاديث، وعد موضوعا عند الدارسين.

يمكننا دراسته، لذلك نختبره من جهتين، دلالاته على ذاته وإمكانية تأسيسه لتصورٍ مخصوص، ودلالاته على غيره وإمكانية تكميله التصور القرآني. وفي المقابل، لا يمكن تجاهل مشكل آخر يتعلق بمنشئ الأخبار أو ناقل الأخبار، فمنشئ الخبر عن إبراهيم في النص القرآني يختلف دون شك عن منشئه ومنجزه في مجاميع الحديث، فمن السيادة العليا " الله " المبلغ إلى الرسول على لسان جبريل، يتحول الخبر ليصبح بشريا، يقوم الرسول بإنشائه وإنجازه حينما انقطع الوحي، ما عدا ما كان منه أحيانا أحاديث قدسية، وهذا لا يهم موضوع دراستنا، إذ يمكن الجزم أننا لا نجد أحاديث قدسية تخبر عن إبراهيم.

ولذلك فإن الإخبار، يبدأ في مستوى سلسلة النبوة، من الرسول باعتباره اللاحق في الزمن، وباعتباره سلطة مرجعية بين المسلمين، عن سلف هو إبراهيم رأسا في سلسلة النبوة وبدءا في الإسلام، وهو بعيد العهد عن ذلك الزمان، زمن القرن الأول للهجرة. وما يهمنا هنا هو مستوى التحول في وظيفة الرسول من ناقل الخبر (ما جاء في القرآن عن إبراهيم) إلى منجز الخبر، ولذلك فإن السيادة العليا تغيب في الحديث لتمثل في سيادة نبوية وسلطة بشرية، وتتجسد تلك السلطة في مستويين :

- الأول، السلطة على النص، حين يفسر الرسول بعض الآيات المخبرة عن إبراهيم، وهذا ما نتناوله لاحقا في مصنفات التفسير.

- والثاني، سلطته المعرفية على الخبر الذي ينشئه وهنا يقع انتقال من قداسة النص القرآني المرتبطة بمنشئه إلى قداسة الحديث المرتبطة بالرسول.

وطبيعي، أن موقف المسلمين من المصدر الثاني في الإخبار عن

إبراهيم، سيكون نفس الموقف من الإخبار في المصدر الأول، وهو موقف يتمثل في التصويب والقبول التام، واعتبار ما جاءت به الأخبار في المصدرين قد وقع فعلا ولا يمكن التشكيك في حجته.

إنهما مصدران يتكافأان حجّة، ولا يمكن للجماعة الإسلامية أن تقبل فكرة تسرب الخطأ إليهما كما ترفض أن يكون القرآن والأحاديث قد اقتبسا عن التوراة، إلا في عصور متأخرة.

لعلنا بهذا نفسّر غياب الإشارة إلى النقل عن التوراة في المصدرين المقدّسين، ونتساءل عن غياب الحرج في تصريح المفسّرين والمؤرّخين فيما بعد بنقلهم عنها. وبالنظر دائما إلى القرآن، فإن الرّسول كان طرفا من الأطراف الذين تتحدّد سيرة إبراهيم في ضوء وجودهم، وهو في الحديث يصبح المحدّد للسيرة، بمعنى أنّه قد يكتفّ بها كما يشاء بالسّكوت والإبراز، حسب رؤيته، وبما يخدم شخصيّة الدينيّة، وبهذا فإن هناك موقعا أيديولوجيا دينيا آخر يثوي داخل العقيدة الواحدة، تظهر فيه مركزيّة الأنبا المحمدية المحدّدة لذاتها بالإخبار عن الآخر.

أمّا عن دور الصحابة في الإخبار، فلا بدّ من التذكير أنهم يقومون بدورين، دور ناقل الأخبار، ودور منشئ الأخبار. فبالنسبة إلى دور الناقل لا نحتاج إلى بيان ما يتعلّق باختلاف الروايات وانحرافاتهما، ولكنّ الأهمّ هو الانتباه إليهم حينما أخبروا عن إبراهيم بتأليف الخبر وابتداعه لا بروايته ونقله، وهم بذلك الطرف المؤسّس للتصور إلى جانب الرّسول، بعد ما جاء من تأسيس في نصوص القرآن المخبرة عن إبراهيم. وعندئذ تتأكّد بشريّة الإخبار لتكون مضاعفة، الرّسول البشر والصحابة البشر، وهؤلاء يمثلون السلطة الثالثة التي لا نقل قيمة عن السلطتين الأوليين.

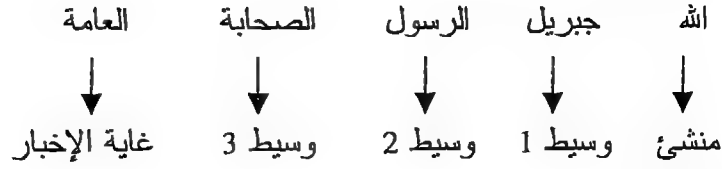
وحيث نستحضر ما وسمناه بالاختراق الأيديولوجي السني الشيعي، حيث تختلف أسماء الصحابة اللغات عند أهل السنة عن أسماء الصحابة اللغات عند الشيعة، فإن ما نعلمه عن موقف الفرقة الثانية الطاعنة في أبي بكر وعمر بن الخطاب، ليس بذی بال عندنا في هذا المستوى من الدراسة، لأننا سنوظفه لاحقاً في فهم الاختلاف بين تصوري الفرقتين المتنازعتين، وإنما الأهم هو أن موضوع إبراهيم في حد ذاته يطرح أمام المدارس بحدة إشكالية الصحبة والصحابه.

إن طرق مشكلة الصحبة معبر إلى مراجعة أصول مصادر الفكر الإسلامي الأولى⁽¹²⁾، وأساساً المصدر الثاني. فالأخبار وإن نسبت إلى الرسول جاءت على ألسنة الصحابة رواية، وهم قد قرروها على نحو ما ارتأوه صائباً، والرسول قال ما قال وذكر ما ذكر، لا كما كان الأمر عيناً، وإنما كما ذكر الصحابة أي النقلة للوسائط. والغريب أن المسلمين اللاحقين، وخاصة المعاصرين منهم، رغم حديثهم عن الوضع في الأحاديث واعتمادهم مقاييس الجرح والتعديل، اجتهدوا في نفي الوضع عن الصحابة وسلموا بصدقهم⁽¹³⁾.

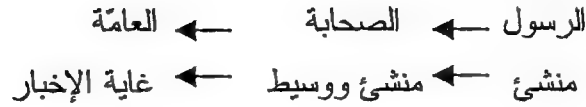
وإن نحن قدرنا تحديدهم السيرة الإبراهيمية، فإن قول الرسول كثيراً ما يأتي بمثابة الشاهد على حجية تحديدهم ذلك، ليرفد رأي الصحابي بشكل من الأشكال، وإذا ما استرسلنا في فهم مشكلة الوسائط يمكننا تحديدها على النحو التالي:

(12)- راجع منصف بن عبد الجليل : المنهج الأنثروبولوجي، م س، ص 32.
(13)- انظر أبا حاتم الرازي، حين اعتبر صحابة الرسول خارجين عن طائفة أهل الوضع ونفى عنهم تهمة الكذب، الجرح والتعديل، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1952، ص 14.

في القرآن :



في الحديث:



وفي الحالين، فإن مصدرنا الأول والأخير هو هذه الجماعة المرجعية⁽¹⁴⁾، فالقرآن كتب كما كتب بالأسنتهم، وكذلك الأحاديث، والتصورات صيغت حول الأنبياء وفق معارفهم عن الأزمان السابقة، ولذلك فإن ما يفترض أنه إنجاز سلطة عليا، ليس غير إنجاز بشر على نحو مخصوص⁽¹⁵⁾، فبيننا وبين النصّ القرآني والحديث توجد سلطة الصحابة وما يرافقها من منع وحظر ومراقبة وإقصاء وغير ذلك.

وإذ نضيف إلى ذلك الوسائط الأخرى في سلسلة الإسناد، ننتهي إلى ملاحظة طبقات سميكة تبعدنا عن التصورات الأصلية، وتحجبها عنا، لهذا اعتقدنا أن هذا التصور هو في مطلق الأحوال تصوّر بشر في الثقافة العربية الإسلامية، وهؤلاء البشر شهداء على الوحي والأحاديث.

لقد كانوا مؤولين لما غمض واستعصى، والنتيجة أنهم وسّعوا دلالة النصّ والحديث معاً⁽¹⁶⁾، بما يسع تصوّراتهم ويقيم لها المكان في المصدرين

(14) - الجماعة المرجعية reference group / groupe référentiel هي الجماعة التي يأخذ منها الفرد

نصفه القيمي والمعرفي والتّيني، وقد محضنا لها في دراستنا هذا المصطلح.

(15) - لقد رجحت حجّة الصحابة حسب الجماعتين السنيّة والشيعة، وليس وفق شروط علميّة عقديّة بل كانت الشروط أيديولوجيّة.

(16) - منصف بن عبد الجليل : المنهج الأنثروبولوجي، م س، ص 37.

الأوليين، وقد قاموا بذلك في شيء من التناوب سيشمل بقية المجالات المعرفية الأخرى، لهذه الأسباب رأينا أن ننظر في المدونات أو المجاميع على أساس المواقع الأيديولوجية قصد استيعاب الاختلافات وفهمها وتعميق النظر فيها .

1- النواة الثقافية إبراهيم والنواة الثقافية الخاتمة محمد

تؤدي الأحاديث المرصودة في هذا العنصر وظيفة أساسية، هي عقد الانتماء والتواصل بين الرسول وإبراهيم، وقد تم ذلك مرة بعقد الاستمرارية الدينية، ومرة أخرى بعقد الانتماء العرقي، وأحياناً بالتواصل اللغوي. أما عن الاستمرارية الدينية، حيث يكون إبراهيم الأصل الأول للإسلام ونقطة البدء في السلسلة، ويأتي محمد المنتهى والخاتم، فيمكن أن ندرج فيها قوله "إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي، كمثل رجل بنى بنياناً فأحسنه وأجمله، إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه، فجعل الناس يطوفون به، ويعجبون له، ويقولون هلاً وضعت هذه اللبنة، قال... فأنا اللبنة وخاتم النبيين"⁽¹⁷⁾.

وهذا الحديث يبين الدلالة على اجتماع الأنبياء على تأسيس الدين دون أفراد إبراهيم وتخصيصه بذلك.

ويسند هذا الحديث آخر، بقدر ما يخبر عن استمرارية مسألة النحر من إبراهيم إلى الرسول، يفضي إلى الاستمرارية الدينية بشكل عام، لما كلن الرسول يقول استعداداً للذبح "إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض، على ملة إبراهيم حنيفاً وما أنا من المشركين"⁽¹⁸⁾.

(17) - ابن الأثير : جامع الأصول، ج 8، ص 512، ذكره البخاري أيضاً 408/6 ومسلم/حديث رقم 2286 .

(18) - ابن الأثير : جامع الأصول، ص 351.

وفي حديث آخر، سئل الرسول ما هي الحنيفيّة، قال "الإسلام"⁽¹⁹⁾ كما يفهم مثل هذا في قوله "أنا دعوة أبي إبراهيم، قال وهو يرفع قواعد البيت ربّنا وابعث فيهم رسولا منهم، حتّى أتم الآيّة ..."⁽²⁰⁾ ولا يختلف هذا الحديث عن حديث آخر قيل في نفس الغرض ذكره ابن سعد "إني عبد الله وخاتم النبيين، وإن آدم لمنجدل في طينته من ذلك دعوة أبي إبراهيم وبشارة عيسى بي"⁽²¹⁾.

وقد نفهم أحيانا من سياق الحديث العام البحث عن بيان هذا التواصل الديني⁽²²⁾، في قوله "لكل نبي ولاة من النبيين، وإن ولي منهم أبي وخليل ربّي"⁽²³⁾.

(19) - أورد ابن اطفيش هذا الحديث في جامع الشمّل، ج 2، ص 1، وهو مضمون آية في القرآن، وعموما فإن ابن اطفيش (ت 1914 م) خارجي أباضي جمع ما جاء في المسانيد السنّية وأعاد ترتيبها ففضله يكمن في الجمع. ومن المفيد التأكيد على أن الحديث عن خوارج لا يتجاوز زمن الصراع الأول المعروف بالفتنة الكبرى لأن ما بقي فيما بعد هو عقائد أباضية نسبة إلى عبد الله بن أباض مؤسس هذه الفرقة الخارجية، وقد استمر وجودها إلى اليوم في جربة بتونس وسلطنة عمان. وفي الأصل فإن أغلب كتبهم المؤسسة لم تصلنا، وقد جاء بعضها مبنوثة في كتب لاحقة، فقد أورد أبو إبراهيم البرادي الأباضي (هو أحد مفكري هذا المذهب وقادته لما انتقلت الدعوة إلى الكتمان بعد حملة الفاطميين على الأباضية سنة 297 هـ) في كتابه "الجواهر المنتقاة لإتمام ما أخل به كتاب الطيقات"، طبعة القاهرة، دت، أن سالم بن الحطيئة الهلالي صاحب عبد الله بن أباض كتب كتابا في السيرة في القرن الأول ذكر منه بعض الأخبار، كما أشار إلى أن أبا سفيان محبوب بن الرحيل كتب في السيرة في أوائل القرن الثاني وأورد منه أخبارا في كتابه، وأما كتاب المستد للربيع بن حبيب ت 170 هـ وقد عرف بالمسند الجامع فقد أشار إليه بروكلمان في الجزء الثالث ص 131 ولم نطلع عليه وقد قيل إنه مخطوط في ليدن. وقد كتب أبو عمار الكافي في القرن السادس هجري كتابا في السيرة، طبع في سلطنة عمان 1997 ولم يصلنا، ويوجد مخطوط لأبي يوسف الورجلاني (ت 570 هـ) هو كتاب العدل والإنصاف يختص بعقائد الأباضية فيما رأينا في مقدمته. وفي التفسير أشار البرادي إلى كتاب في الغرض ألفه هود بن محكم الهواري في القرن الثالث لم نطلع عليه ولا نعلم عنه أكثر مما ذكرنا. وهكذا فإن معرفتنا السطحية بالأباضية وندرة الوثائق حولها يجعلنا نحجم عن الحديث عن تصور خاص بها. ونعتبر أن أفضل من كتب في الغرض هو منصب قوجة، وقد استفدنا منه استفادة كبيرة. راجع كتابه الفتنة الكبرى من خلال مصادر خوارجية، الدار التونسية للنشر، 1994.

(20) - طبقات ابن سعد، ج 1، ص 149.

(21) - م ن، ص ن.

(22) - يقع التأكيد فيه دائما على الانتماء إلى إبراهيم وتكميل رسالته.

(23) - مسند أحمد، الكتب الستة، ج 1، ص 429.

وتعتقد تلك الاستمرارية في مستوى ديني مخصوص هو أداء الشعائر، فإذا التعويذة القديمة من زمن إبراهيم تستحضر، فقد كان الرسول يعوذ الحسن والحسين ويقول "إن أباكما كان يعوذ بها إسماعيل وإسحاق، أعوذ بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة"⁽²⁴⁾.

كما يظهر ذلك في دعاء اختتام الصلاة في القول "اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد وبارك على محمد وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد"⁽²⁵⁾.

وفي مستوى شعائر الحج يبدو أن الجمار شعيرة كان قد أسسها إبراهيم، قال الرسول "إن جبريل ذهب بإبراهيم إلى جمرة العقبة، فعرض له الشيطان فرماه بسبع حصيات، فساخ ثم أتى الجمرة الوسطى، فعرض له الشيطان، فرماه بسبع حصيات، فساخ، ثم أتى الجمرة القصوى، فعرض له الشيطان، فرماه بسبع حصيات"⁽²⁶⁾.

وقد روي عن الرسول أن أول من أجاب إبراهيم حين أذن بالحج أهل اليمن⁽²⁷⁾، كما جاء في صحيح البخاري أن الرسول قال "الإيمان هاهنا" وأشار بيده إلى اليمن⁽²⁸⁾، وقد قال أيضا "أنا يمان والحجر الأسود يمان، والدين يمان"⁽²⁹⁾، وكذا هو قوله "مكة من اليمن"⁽³⁰⁾.

ولا يختلف مثل هذا عن تواصل يبدو من خلال الثبات المكاني

(24) - صحيح البخاري : كتاب الأنبياء، ص 119.

(25) - م ن، ص 118.

(26) - مسند أحمد، م م، ص 306.

(27) - الأزرقي : أخبار مكة، ص 120.

(28) - رواه البخاري عن ابن مسعود، جاء ذلك في ابن كثير : البداية والنهاية، ج 5، ص 62.

(29) - م ن، ص ن.

(30) - راجع فخر الدين الرازي : تاريخ مدينة صنعاء، تح سهيل زوكار، دمشق 1975، ص 135.

المقدس، فهناك بعض الأحاديث تكشف عن رغبة الرسول في إعادة بناء البيت على أساس إبراهيم لولا حدثان القرشيين بالكفر، وأحيانا أخرى تعبّر عن رغبته في هدم الكعبة وإعادة البناء⁽³¹⁾.

غير أن تلك الاستمرارية الجغرافية تتقلب في أحاديث أخرى إلى رغبة في التفرد، إذ يتفرد الرسول بمكان خاص، كما تفرد إبراهيم بذلك، قال "إن إبراهيم عبدك، وخليك، ونبيك، وإني عبدك، ونبيك، وإنه دعاك لمكة، وإني أدعوك للمدينة بمثل ما دعاك لمكة"⁽³²⁾.

شبيه بما ذكرنا قوله "اللهم إن إبراهيم حرم مكة فجعلها حرما، وإني حرمت المدينة حرما ما بين مأزميها، ألا يهرق فيها دم ولا يحمل فيها سلاح لقتال، اللهم بارك لنا في مدينتنا"⁽³³⁾.

وأحيانا، تأخذ تلك الاستمرارية طابع التّواصل العرقي الدموي المبني على الاصطفاء الديني، قال "إن الله اصطفى من ولد إبراهيم إسماعيل، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم"⁽³⁴⁾.

ولئن أقر الرسول أن "كلّ العرب من ولد إسماعيل بن إبراهيم"⁽³⁵⁾. فإنه بإقراره ذلك يؤكد نفس التّواصل في فضاء الآخرة كما ظهر من حدث الإسراء بإقامة مماثلة بين العقد الديني المستمر في الأعقاب والدموي الظاهر في التشابه الخلقي، قال "... مررت بإبراهيم، فقال مرحبا بالنبيّ الصالح والابن الصالح..⁽³⁶⁾، وقال أيضا "... في ليلة الإسراء رأيت إبراهيم، وأنا أشبه ولده به..⁽³⁷⁾".

(31) - سنن النسائي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، مجلد 3، ص.ص 214 - 216.

(32) - م ن، حديث رقم 1374، راجع أيضا ابن اطفيش، ج 2، ص 24.

(34) - طبقات ابن سعد، ج 1، ص 20.

(35) - م ن، ص 49.

(36) - مسلم، ج 1، حديث رقم 263.

(37) - البخاري، م س، باب 68، ص 51.

وفي حديث آخر قال "أتاني الليلة آتيان، فأتينا على رجل طويل لا أكاد أرى رأسه طولا، وإنه إبراهيم"⁽³⁸⁾. وفي إضافة ابن عباس حول نفس الحديث قال "أما إبراهيم فانظروا إلى صاحبكم، وأما موسى فجعد آدم على جمل أحمر مخطوم بخلبة، كأني أنظر إليه انحدر في الوادي"⁽³⁹⁾.
ثم يظهر التواصل بعد ذلك في شكله اللغوي، قال "أول من فتق لسانه بالعربية الميثة إسماعيل وهو ابن أربع عشرة سنة ... كانت قد درست، فأتاني بها جبريل فحفظنيها"⁽⁴⁰⁾.

ومن خلال مستوى التواصل وعقد الاستمرار الديني والعرقى واللغوي، يقع تأسيس عنصر آخر هو التمجيد، وهو ما تخبرنا عنه جملة من الأحاديث، منها نذكر قوله "ذاك إبراهيم خليل الله" لمن جاء الرسول وقال له يا خير البرية⁽⁴¹⁾، وكذا هو قوله "إن الكريم بن الكريم بن الكريم يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم"⁽⁴²⁾.

وقد يظهر التمجيد من جهة أخرى، حين يلتزم الرسول موقفا دفاعيا بنفي الشك عن إبراهيم، قال "... نحن أحق بالشك من إبراهيم، إذ قال ربّي أرني كيف تحيي الموتى..."⁽⁴³⁾، وقد جاء قوله هذا في سياق الردّ على من قال بشك إبراهيم، ومقصده أن الشك ليس متطرقا إلى الأنبياء، ولو كان متطرقا إليهم لكان هو أحق بالشك من إبراهيم.

وقد أضاف ابن الأثير "قال بعض من سمعها، شك إبراهيم ولم يشك

(38) - م ن، ص 111.

(39) - م ن، ص ن.

(40) - ابن اطفيش ج 2 ص 71.

(41) - ابن الأثير : جامع الأصول، ج 8، ص 512.

(42) - م س، ص 513، انظر أيضا البخاري، م س، ص 288.

(43) - ابن الأثير : جامع الأصول، ج 8، ص 54، والبخاري، م س، ص 119، والترمذي ص 301.

نبينا، فقال الرسول تواضعا منه وتقديما لإبراهيم على نفسه، نحن أحق بالشك منه، والمعنى، إننا لم نشك ونحن دونه فكيف يشك هو⁽⁴⁴⁾.

ويظهر التمجيد في الاعتذار لإبراهيم فيما روي أنه كذب فيه، فقد ذكر أبو هريرة "أن إبراهيم لم يكذب قط إلا ثلاثا، اثنتين في ذات الله تعالى، قوله إني سقيم، وقوله بل فعله كبيرهم هذا، وبينما هو يسير في أرض جبار من الجبابرة إذ نزل منزلا فأتى الجبار، فقيل له إنه نزل هاهنا رجل مع امرأة هي أحسن النساء، فأرسل إليه فسأله عنها فقال إنها أختي"⁽⁴⁵⁾.

كما يبدو ذلك في نفي الرسول استقسام إبراهيم بالأزلام، فقد قيل "دخل الرسول البيت فوجد فيه صورة إبراهيم وصورة مريم، فقال أما لهم قد سمعوا أن الملائكة لا تدخل بيتا فيه صور، وأضاف آخر ... لما رأى الصور في البيت، لم يدخل حتى أمر بها فمحيت، ورأى إبراهيم وإسماعيل بأيديهما الأزلام، فقال قاتلهم الله والله إن استقسما بالأزلام قط"⁽⁴⁶⁾.

غير أن ذلك التمجيد وما أشرنا إليه قبله من تواصل في الدين والأصل و اللغة يرتقي إلى مستوى جديد هو مستوى المفاضلة في الدنيا وفي الآخرة.

ففي الدنيا، كانت المفاضلة تعقد مرة بين الرسول والأنبياء جميعا وأحيانا أخرى بينه وبين إبراهيم فقط. وليس خفيا أن هذه المفاضلة الجارية بينه وبين الأنبياء عائدة إلى معنى الاصطفاء الكلي واختتام النبوة والدين. أما فيما تعلق بأفضليته على إبراهيم، فقد قال "خيار ولد آدم خمس،

(44) - م ن، ص ن .

(45) - م ن، ص ن. وهذه الرواية لم ترد بالتوراة.

(46) - البخاري، م م، ص 110.

نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وخيرهم محمد⁽⁴⁸⁾، وقال أيضا "اتخذ الله إبراهيم خليلًا وموسى نجيا واتخذني حبيبًا، ثم قال (الله) وعزتي وجلالي لأوثرن حبيبي على خليلي ونجبي"⁽⁴⁹⁾.

في حين أن ما يثبت أفضلية الرسول محمد في الآخرة، هو قوله "أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر ... يفزع الناس ثلاث فزعات، فيلْتون آدم، فيقولون أنت أبونا آدم، فاشفع لنا إلى ربك، فيقول إنني أذنبت ذنبا أهبطت به إلى الأرض، ولكن انتوا نوحا، فيأتون نوحا، فيقول إنني دعوت على أهل الأرض دعوة فأهلكوا، ولكن اذهبوا إلى إبراهيم، فيأتون إلى إبراهيم، فيقول إنني كذبت ثلاث كذبات، ثم قال ما منها كذبة (إلا دافع) بها عن دين الله ... ولكن انتوا محمدا، فيأتوني فأنطلق معهم"⁽⁵⁰⁾.

لكن هذه المفاضلة، تتم أحيانا أخرى فيما بين الرسول والأنبياء وغيره من البشر، لبيان السبق في لقاء الله في الآخرة، قال "أول من يكسى (يوم القيامة)، إبراهيم عليه السلام، يقول اكسوا خليلي فيؤتى بریطتين بيضاوين، فيلبسهما ثم يقعد، فيستقبل العرش، ثم أوتى بكسوتي فألبسها، فأقوم في يمينه مقاما لا يقومه أحد غيري، يغبطني به الأولون والآخرون"⁽⁵¹⁾.

(48) - م ن، ص 37.

(49) - م ن، ص 28، وانظر أيضا أبا نعيم الإصفهاني : دلائل النبوة، طبعة حيدر آباد، 1320 هـ، ص 587، فيه إشارة إلى قدوم محمد على إبراهيم وذكر أمر الخلعة، ونجد حديثا آخر يؤكد التكافؤ لا المفاضلة " إن الله اتخذني خليلًا كما اتخذ إبراهيم خليلًا، وإن خليلي أبو بكر ". راجع البخاري /3658 وقد روى هذا الحديث كل الأئمة.

(50) - الترمذي : الجامع الصحيح، ج 5، ص 288، انظر أيضا النهاية في الفتن والملاحم لابن كثير، تح، محمد أحمد عبد العزيز، دار الجبل بيروت، ج 1، ص 311 - 313، وفي حديث آخر " أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من شق عند الأرض، وأول شافع، وأول مشفع "، م ن، ص ن.

(51) - مسند أحمد، الكتب الستة، ج 1، ص 348، الریطة، هي الملاءة، وهي ثوب لين أبيض، انظر لسان العرب فصل الطاء باب الراء .

2-أس ههيئة إبراهيم وعاداته

لا نقف في مدونة الحديث على أحاديث كثيرة وافية بالغرض في هذا الباب، سوى حديثين:

- الأول، ذكره مالك⁽⁵²⁾، قال رسول الله "كان إبراهيم أول من ضيف الضيف، وأول الناس قص الشارب، وأول الناس رأى الشيب، فقال يا رب ما هذا؟"، فقال الله تبارك وتعالى وقار يا إبراهيم، فقال، ربي زدني وقارا". وهذا الحديث وإن بدا مؤصلا لعادات العرب وسلوكهم، بما أنه يحيلنا على ابتداعها الأول، فإنه يكشف عن اهتمام الرواة ببعض الجزئيات قصد تكميل التصور ببعديه السلوكي والخلقي.

- الثاني، يتعلق بحدث اجتماعي ديني هو الختان، فقد ذكر البخاري قول الرسول "اختتن إبراهيم وهو ابن ثمانين سنة بالقدم..."⁽⁵³⁾.

3-إضافات في حدث المحنة

ندرج في هذا الغرض حديثا يهم المحنة مباشرة يمكن توظيفه لفهم نشاط الذاكرة الجماعية، أما الأول ويهم المحنة مباشرة قد أورده البخاري، فلما كان الرسول يأمر بقتل الوزغ، كان يقول " [إنه] كان ينفخ على إبراهيم عليه السلام .."⁽⁵⁵⁾. والظاهر من هذا الحديث أنه رغم أهمية حدث المحنة بالنسبة إلى سيرة إبراهيم، فإن محمدا لم يذكر ما من شأنه أن يوضح هذا الحدث، ولم يخلف لنا المخبرون الرواة من أقواله ما يمكن أن ينير هذه المسألة.

(52)- مالك : الموطأ الكتب الستة، حديث رقم 4.

(53) - البخاري، م س، ص 110.

(55) - البخاري، م س، كتاب الأنبياء، باب 8، ص.ص 110-111.

4- إضافات في مساره الأسري

يتأسس هذا المسار في مجاميع الحديث في ضوء وجود ثلاثة أطراف، تعقد لكل طرف علاقة مخصوصة بإبراهيم، وكل واحدة من تلك العلاقات تفضي إلى معجزة من المعجزات، ونحن نرتبها زمنياً باعتماد النصوص المخبرة عنها حسب أولويات: علاقته بسارة ثم علاقته بهاجر وأخيراً علاقته بإسماعيل وإسحاق.

أ- إبراهيم وسارة

يأتي الإخبار عن سارة وإبراهيم ضمن لحظة الاعتذار عن الكذبات الثلاث، وأساساً ما تعلق بالكذبة الثالثة، في قوله "أختي"، فقد قال أبو هريرة "بينما هو ذات يوم وسارة إذ أتى على جبار من الجبابرة، فقيل له إن ههنا رجلاً معه امرأة من أحسن النساء، فأرسل إليها، فسأله عنها، فقال من هذه؟ قال "أختي"، فأتى سارة، قال يا سارة ليس على وجه الأرض مؤمن غيري وغيرك، وإن هذا سألني عنك، فأخبرته أنك أختي، فلا تكذبيني، فأرسل إليها، فلما دخلت عليه، ذهب يتناولها بيده، فأخذ، فقال ادعي الله ولا أضرك، فدعت الله، فأطلق، ثم تناولها الثانية، فأخذ مثلها أو أشد، فقال ادعي الله ولا أضرك، فدعت الله، فأطلق، فدعا بعض حبيته، فقال إنكم لم تأتونني بإنسان، إنما أتيتموني بشيطان. فأخدمها هاجر، فأنته وهو قائم يصلي، فأومأ بيده، مهياً، قالت رد الله كيد الكافر أو الفاجر في نحره وأخدم هاجر" (56).

ويضيف البخاري أن سارة دعت الله كي ينقذها فلما قام فرعون

(56)- البخاري، م س، ص 112، ولا شك في أن هذا الخبر ولید نظر المسلمين في التوراة، راجع خاصة قوله إنها أختي في: الكتاب المقدس، جي سي - سنتر - مصر الجديدة، ط 2، 1988، سفر التكوين، الإصحاح 12/8.

إليها، قامت تتوضأ وتصلّي، فقالت اللهم إني آمنت بك وبرسوك، وأحصنت فرجي إلا على زوجي فلا تسلط علي الكافر...» (57) .

ب- إبراهيم وهاجر وإسماعيل

يأتي الخبر عن هذه العلاقة على لسان الصحابي عبد الله بن عباس، وهو تقريبا من أوفى الأخبار المتعلقة بسيرة إبراهيم لتسلسل القصص فيه دون انقطاع ولوضوح رؤية الراوي.

قال ابن عباس "أول ما اتخذت النساء المنطق من قبل أم إسماعيل، اتخذت منطقا لتعفي أثرها على سارة، ثم جاء بها إبراهيم وبابنها إسماعيل، وهي ترضعه حتى وضعها عند البيت، عند دوحة فوق زمزم في أعلى المسجد، وليس بمكة يومئذ أحد، وليس بها ماء، فوضعها هناك، ووضع عندهما جرابا فيه تمر، وسقاء فيه ماء، ثم قفى إبراهيم منطلقا، فتبعته أم إسماعيل، فقالت يا إبراهيم أين تذهب وتتركنا بهذا الوادي الذي ليس فيه أنيس ولا شيء؟ فقالت ذلك مرارا، وجعل لا يلتفت إليها، فقالت الله أمرك بهذا؟ قال نعم، قالت إذن لا يضيعنا، ثم رجعت، فانطلق إبراهيم عليه السلام، حتى إذا كان عند الثنية - حيث لا يرونه - استقبل بوجهه البيت، ثم دعا بهؤلاء الدعوات، فرفع يديه، فقال (ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع) حتى بلغ - (يشكرون) (إبراهيم 14/37) . وجعلت أم إسماعيل ترضع إسماعيل وتشرب من ذلك الماء، حتى إذا نفذ ما في السقاء عطشت، وعطش ابنها، وجعلت تنظر إليه يتلوى... فانطلقت كراهية أن تنظر إليه، فوجدت الصفا أقرب جبل في الأرض يليها، فقامت عليه، ثم استقبلت الوادي تنظر

(57) - البخاري، م ن، ص ن.

هل ترى أحدا فلم تر أحدا، فهبطت من الصفا، حتى إذا بلغت الوادي، رفعت طرف درعها، ثم سعت سعي الإنسان المجهود حتى جاوزت الوادي، ثم أتت المروى، فقامت عليها، فنظرت، هل ترى أحدا فلم تر أحدا، ففعلت ذلك سبع مرات... قال النبي... لذلك سعى الناس بينهما، فلما أشرفت على المروة سمعت صوتا، فقالت صه تريد نفسها، ثم تسمعت فسمعت أيضا، فقالت قد أسمعت إن كان عندك غواث، فإذا هي بالملك عند موضع زمزم، فبحث بعقبه... حتى ظهر الماء... وجعلت تغرف من الماء في سقائها، وهو يفور بعدما تغرف... قال النبي... يرحم الله أم إسماعيل... لو لم تغرف من الماء لكانت زمزم عينا معنا".

ثم يضيف ابن عباس مخبرا عن البيت وعن زواج إسماعيل قائلا "...فشربت وأرضعت ولدها، فقال لها الملك لا تخافوا الضيعة، فإن ههنا بيتا لله، بينه هذا الغلام وأبوه، وإن الله لا يضيع أهله، وكان البيت مرتفعا من الأرض كالرابية تأتيه السيول، فتأخذ عن يمينه، وعن شماله، فكانت كذلك، حتى مرت بهم رفقة من جرهم مقبلين من طريق كأداء، فنزلوا في أسفل مكة، فرأوا طائرا عاثفا، فقالوا إن هذا الطائر ليدور على ماء، لعهدنا بهذا الوادي وما فيه ماء، فأرسلوا جريا أو جريين، فإذا هم بالماء، فرجعوا فأخبرهم، فأقبلوا، وأم إسماعيل عند الماء، فقالوا أتأذنين لنا أن ننزل عندك؟ قالت نعم، ولكن لاحق لكم في الماء، قالوا نعم. فألفى ذلك أم إسماعيل وهي تحب الأانس، فنزلوا فأرسلوا إلى أهليهم، فنزلوا معهم، حتى إذا كان بها أهل أبيات منهم، وشب الغلام، وتعلم العربية منهم، وأنفسهم وأعجبهم حين شب، فلما أدرك زوجته امرأة منهم، وماتت أم إسماعيل".

ويهتم في الخبر كذلك بعلاقة إبراهيم بزواج إسماعيل "فجاء إبراهيم بعدما تزوج إسماعيل، يطالع تركته، فلم يجد إسماعيل، فسأل امرأته عنه،

فقال خرج بيتي لانا. ثم سألهما عن عيشهم وهيتهم، فقالت نحن بشر، نحن في ضيق وشدة، وشكت إليه، قال فإذا جاء زوجك فاقرئي عليه السلام، وقولي له يغير عتبة بابه، فلما جاء إسماعيل، كأنه أنس شيئاً، فقال هل جاءكم من أحد؟ قالت نعم، جاءنا شيخ كذا وكذا، فسألنا عنك، فأخبرته، فسألني كيف عيشتنا، فأخبرته أنا في جهد وشدة، قال فهل أوصاك بشيء؟ قالت نعم، أمرني أن أقرأ عليك السلام، ويقول لك غير عتبة بابك، قال ذاك أبي، وقد أمرني أن أفارقك، الحق بأهلك، فطلقها، وتزوج من أخرى، فلبث عنهم إبراهيم ما شاء الله أن يلبث، ثم أتاهم بعد ذلك، فلم يجده، فدخل على امرأته، فسأل عنه، قالت خرج بيتي لانا، قال كيف أنتم؟ وسألهما عن عيشهم وهيتهم، فقالت، نحن بخير وسعة، وأثبتت على الله عز وجل، فقال ما طعامكم؟ قالت اللحم، قال فما شربكم؟ قالت الماء، قال اللهم بارك لهم في اللحم والماء، ولم يكن لهم يومئذ حب، ولو كان لهم دعا لهم فيه...".

ويذكر بعد ذلك ما جاء من أمر بناء البيت "ثم لبث عنهم ما شاء الله، ثم جاء بعد ذلك وإسماعيل يبني نبلا له تحت دوحة قريباً من زمزم، فلما رآه قام إليه فصنعا كما يصنع الوالد بالولد والولد بالوالد، ثم قال يا إسماعيل إن الله أمرني بأمر، قال فاصنع ما أمرك ربك، قال وتعينني؟ قال وأعينك، قال فإن الله أمرني أن أبني بيتاً هاهنا، وأشار إلى أكمة مرتفعة على ما حولها، فعند ذلك رفع القواعد من البيت فجعل إسماعيل يأتي بالحجارة وإبراهيم يبني، حتى إذا ارتفع البناء جاء إبراهيم بهذا الحجر فوضعه له فقام عليه وهو يبني وإسماعيل يناوله الحجارة، وهما يقولان (ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم) (آل عمران 82/3) قال، فجعلا يبنيان حتى يدورا حول البيت وهما يقولان (ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم)⁽⁵⁸⁾.

(58) - ابن الأثير: جامع الأصول، الكتاب الثامن في القصص، ص 295 - 300، وانظر تحليلنا لهذا الخبر لاحقاً في بناء التصور في الأحاديث ودلالاته.

ج- مسألة الذبيح وعلاقته بإسحاق

لا نجد في هذا العنصر غير حديث واحد ولكنه مفيد في تبين الذبيح إذ أقر الرسول أنه إسحاق قال " فلما أراد أن يذبح ابنه إسحاق، قال لأبيه يا أبتى أوثقني لا أضطرب فينتضح عليك من دمي إذا ذبحتني، فشده، فلما أخذ الشفرة، فأراد أن يذبحه، نودي من خلفه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا (105/37)"⁽⁵⁹⁾.

5- منزلته في الآخرة

تحدد منزلته في الآخرة هي الأخرى ضمن علاقته بثلاثة أطراف بالله وبآزر وبالمؤمنين عموماً.

أما عن علاقته بالطرف الأول، فتبدو في كون إبراهيم خليل الله، ولذلك فهو يستقبل العرش وهو أول من يكسى يوم القيامة⁽⁶⁰⁾. وليس خفياً أن دلالة الكساء هي الستر والرضا، في حين يبقى الناس حفاة عراة في التصور الإسلامي ليوم الحساب، وقد نزل منزلة عظيمة في السماء السابعة أو السادسة حسب الروايات ووفق ما روي عن حدث الإسراء، قال الرسول "ثم أتينا السماء السابعة... فأنثيت على إبراهيم عليه السلام، فسلمت عليه، فقال مرحباً بك من ابن صالح ونبي صالح، ثم رفع لي البيت المعمور، فسألت جبريل فقال هذا البيت المعمور يصلي فيه كل يوم سبعون ألف ملك⁽⁶¹⁾ .

(59) - مسند أحمد : الكتب الستة، ج 1، ص 306.

(60) - م ن، ص 348 .

(61) - النسائي، مجلد 1، ص 216-219، مسلم ج 1، ص 146، حديث رقم 263، وقد ذكر أنه وجده في السماء السادسة .

وأما ما تعلق بأمره مع أبيه، فقد قال الرسول "يلقى إبراهيم أباه آزر يوم القيامة وعلى وجه آزر قتره وعبرة، فيقول له إبراهيم، ألم أقل لك لا تعصني فيقول أبوه فالיום لا أعصيك، فيقول إبراهيم يا رب إنك وعدتني أن لا تخزيني يوم يبعثون، فأني خزي أخزي من أبي الأبعد، فيقول تعالى إنني حرمت الجنة على الكافرين، ثم يقال يا إبراهيم ما تحت قدميك، فينظر، فإذا بذبح⁽⁶²⁾ متلطح فيؤخذ بقوائمه فيلقى في النار"⁽⁶³⁾.

على أن ما يهم علاقته بالمؤمنين يؤكد استمرارية مفهوم الأبوة في الآخرة، إضافة إلى ماكان في الدنيا، قال " أطفال المؤمنين في الجنة، يكفلهم إبراهيم وسارة حتى يردوا إلى آباءهم يوم القيامة..."⁽⁶⁴⁾.

6- بناء تصور إبراهيم في الأحاديث السنية ودلالاته

إن دراسة الحديث دراسة في ذاته تمكنا من الوقوف عند أربع مسائل، تنامي النصوص وتكميل التصور ودلالاتها الأيديولوجية وتوترها وترددها ودلالاتها على الثقافة العربية الإسلامية عموما.

أما في المسألة الأولى، فلا بد من الإشارة إلى أن النصوص تتضخم وتتكدس في عناصر وتراجع في أخرى، وهي ليست مستوية كميا، فحدث المحنة رغم أهميته الكبرى في سيرة إبراهيم لم يحض له الرسول والجماعة المرجعية غير حديثين لا يكفيان لتأسيس فهم واضح، فما عدا ما ذكره القرآن الذي يبدو أوفى مما في الحديث فإن الذاكرة انصرفت عن الإلماع إليه وإضافة نصوص مكملة.

(62)- ورد في لسان العرب باب الذال فصل الخاء أن الذئح يكسر الذال : الذكر من الضباع الكثير الشعر والجمع أنياخ . وقد استشهد ابن منظور بالحديث ذاته، ونعت متلطح يعني برجيعة أو بالطين.

(63)- البخاري : الكتب الستة، ج 4، ص 110.

(64) - ابن اطفيش، ج 2، ص 21.

بم نفسر إذن هذا الإعراض؟

يحسن في هذا المستوى الانتباه إلى كيفية اشتغال ذاكرة الجماعة، فهي محدودة القدرة على صوغ الجزئيات وإنشاء نصوص جديدة إذا ما لم تتصل بثقافات أخرى في موضوع من المواضيع ولازمت أخبارها. أما إذا ما جئنا إلى ثقافة الآخر واقترضت من أخبارها ما يسند تصوراتها فهي تبدع نصوصا مكملة إما بنسخ أو بابتداع على نموذج.

إن حدث المحنة كاف للدلالة على ذلك، فقد توقف القرآن عند حدود المعلومة ولم يذكر لنا من الأخبار إلا ما تعلق بالمحنة والخلص، ولم تقدر الجماعة المرجعية على توسيع الدلالة بنسج نصوص تكشف الخفي وتبين المبهم، بل كأنما تعطلت طاقة الإبداع والصنع. والسبب في ذلك عدم وجود نص ثقافي يمكن أن تستمد منه أخبارا مكملة.

ولئن كانت التوراة أول النصوص الثقافية الأخرى التي يعود إليه المسلمون في تكميلهم تصور إبراهيم، أو ما جاء من مرويات في الإسرائيليات، فهي غير مفيدة في تكميل أحداث المحنة لأن نصوص اليهود لم تقر المحنة أصلا. غير أن هذا النقص لم يجعل المسلمين يتخلون عن مبدأ التكميل وإنما ابتدعوا وحدات لم تنتظم ولم تتصل اتصالا وثيقا بالعنصر الأصلي، أي إن الإضافة لم تكن إضافة نوعية ومثال ذلك حديثهم عما جاء من كلام بين جبريل وإبراهيم ساعة الحرق أو ما جاء عن الرسول أمرا بقتل الوزغ.

في هذا المستوى لم يوسع نص الحديث نص القرآن، غير أن ذلك يضمن علاقة أخرى تظهر فيما بينه وبين التفسير لاحقا، فإذا ما قدم نص الحديث كل الإضافات يتعذر بعد ذلك وجود خانات فارغة كي يسدها النص

اللاحق بمعنى ينتفي كل تواصل بين النصوص الثقافية وفي العادة فإن الغموض والنقص المولدين للتفسير والتأويل هما السببان الرئيسيان في خلق التواصل النصي.

أما ما يخص أمر الذبيح فهو مختلف عما جاء في المحنة، فقد وجدنا تناميا نصيا وإن كان محدودا، فقد حددت هوية الذبيح بوصفه إسحاق، وقيل إنه طلب من أبيه أن يوثقه، وقد تم ذلك على جبل. وفي الأصل فإن المسلمين عادوا إلى نص التوراة أو ما روي عن التوراة لتكميل هذا الحدث⁽⁷⁵⁾. وما نلاحظه هو إجماع المحدثين السنيين عن الإغراق في الإخبار عن الذبيح رغم استفادتهم من التوراة، في حين أن الشيعة كما سنبين لاحقا استثمروا المرويات التوراتية بشكل لاقت للنظر.

يمكن أن نفهم ذلك باعتبار خصوصية النظرة السنية، فالأحاديث تبين النص القرآني وتكمل أخباره من جهة، ولكنها من جهة أخرى تعانده، فكل إجماع عن توسيع الدلالة يمكنها من المحافظة على علاقتها بالقرآن، بشكل تغدو فيه قابلة للتفسير مثله، وفي حاجة إلى تكميل، مما يعني أن عجز الذاكرة وقدرتها يرتبط أحيانا بوظيفة تحقيق تعادلية النصوص قيمة.

إن المحدث يعزف عن إنتاج نص حتى تتولد منه نصوص أخرى، وبذلك يضمن سلطة معينة ويحقق منزلة خاصة بمثل منزلة النص القرآني. وفي المقابل نجد نصوصا كثيرة حول عناصر أخرى في تصور إبراهيم بدأت من إشارات قرآنية وأحيانا أخرى من غيابها لتسترسل في تكميله وأفضل نص شاهد على ذلك هو ذلك الذي رتبناه في علاقة إبراهيم بهاجر وإسماعيل وقد روي عن ابن عباس.

(75) - انظر سفر التكوين، 9/14-14.

إن الناظر في هذا النص يقف على ترتيب منطقي للأحداث وإحالة على مواقع تاريخية معروفة كمكة ولا يتوقف النص عند هذا الحد بل يصل الأمر إلى حياة إسماعيل وما كان من أمره مع نسائه وأمره مع إبراهيم، وبهذا ينعقد تواصل آخر داخل الأحاديث حيث النص المذكور يرفد تلك النصوص التي بينا سابقا أنها تضمن التواصل العرقي واللغوي.

وقد كشف لنا هذا النص جملة من الأحداث:

- الأول، الخلاف بين زوجتي إبراهيم، وذلك حدث لم يرد في القرآن وليس بالإمكان تحديده في منطوقه الظاهر، ولكن الجماعة الإسلامية استندت في ذلك إلى التوراة فحددت أسماء زوجاته وأضافت الخلاف كي تصل بين عنصرين لم يكن بينهما اتصال في القرآن وهما ترك الذرية في واد غير ذي زرع بمكة وبناء البيت، وفي الأصل استثمر الرواة خبر الخلاف الثاني بين سارة وهاجر الوارد في سفر التكوين⁽⁷⁶⁾، وجمعوا بينه وبين خبر الخلاف الأول في صيغة واحدة⁽⁷⁷⁾.

وعموما استوت الرواية في نص انتقل بنا من الذرية بالوادي إلى تحديد سبب بناء مكة وكانت قصة الخلاف معبرا لتشريع حدث البناء، وكأنهم بذلك يبررون انتقال إبراهيم من موطنه الأصلي بالشام إلى مكة في الجزيرة العربية.

- الثاني نتج عن الأول وهو الرحيل من مكان غير معلوم إلى مكنن معلوم هو مكة، حيث نصل إلى تبين حدوث انقسام نسل إبراهيم إلى طائفتين، طائفة تتصل بسارة وإسحاق عرفت باليهود فيما بعد وطائفة موصولة بهاجر وإسماعيل عرفت بالعرب.

(76)- جاء في سفر التكوين، 16-9/21، أن إسماعيل سخر من إسحاق، ولذلك طلبت سارة من إبراهيم أن يطرد هاجر وابنها، ثم كان خروجه بهما ونفاد الماء وظهور ملاك الرب ورؤية هاجر بئر ماء.
(77)- يتعلق الخلاف الأول بما كان من احتقار هاجر لمولاتها سارة وهي حامل فأبنتها ثم ما لبثت هاجر أن فرت. سفر التكوين، 16/4-14.

- الثالث حدث الإعجاز حين تفجر الماء بين قدمي إسماعيل مما يؤكد بركة هذه الطائفة التي تستمر النبوة في أعقابها، وهو حدث جاء صياغة لما ورد في التوراة، مع فرق بسيط هو أن هاجر رأت بئر ماء في الرواية اليهودية، ولكن الماء تفجر تحت قدمي إسماعيل في الرواية الإسلامية. أما تسمية البئر "زمزم"، فهي واردة في النص من خبر عبد المطلب وعبد الله وما ارتبط بذلك الحدث من محنة وخلص.

- الرابع هو بناء البيت فإذا بذلك الرحيل كأنما كان مسيرا مقدسا، ثم كان التوقف بمكة بداية شعائر الحج.

وليس خفيا أن الإفاضة في الأخبار الواردة في هذا الغرض مقصودة لأن الإخبار يتمحور كليا حول تحديد الأصل العربي مقابل الانصراف عن اليهود.

ولا تختلف دقة هذا النص عن نص أخبرنا عن سارة مع جبار من الجبابرة، إذ وصفت الواقعة بكل عناصرها وتفصيلاتها حين جاءت الجبار وتسرد أقوالها وأقوال إبراهيم بعد ذلك.

بم نفسر إذن هذا التتامي النصي الكبير وبم نعلل هذه الدقة؟

إن تفسيرنا الأول، يكشف لنا أن الذاكرة تنشط أكثر في صوغ الجزئيات كلما استندت إلى عناصر واقعية تاريخية، وأول تلك العناصر مكة المذكورة في القرآن، وعندئذ فإن نسج التصور وتكميله له قاعدة صلبة هي وجود فضاء الأحداث في الجزيرة العربية. ولذلك أمكن الحديث عن بئر زمزم والحجارة المعتمدة في البناء، حتى إن كل العناصر الأخرى استمدت من الفضاء المكاني.

غير أن هذا التفسير لا يمكننا من تحليل وجود أخبار أخرى كالتالي

جاءت في أمر سارة مع الجبار، إذ لا توجد قرينة لغوية في القرآن وقع اعتمادها في صياغة الخبر وتدقيقه بما في ذلك القرينة الدالة على العنصر المكاني، ولذلك تشكل الخبر في زمن مطلق وفضاء مطلق. وكأن الذاكرة تؤسس نصا من فراغ. لكن الأمر لم يكن كذلك إذ هناك نص غائب سكت عنه المسلمون هو التوراة. فكل ما أضيف من عناصر ووحدات مكونة مركبة وبسيطة انتهى إلى أخذ مواقعه المثلى في بنية التصور، والشكل السرد القصصي جعله منتظما في صيغة مخصوصة، وهو ما يعني أن السرد يحقق انتظام العناصر.

إن العناصر الدخيلة التي افترضها المسلمون من التصور التوراتي تدل على لقاء ثقافي يحدث بين الثقافة العربية الإسلامية، بوصفها ثقافة ناشئة والثقافة اليهودية باعتبارها ثقافة قديمة، ولكن ذلك الافتراض لا يتم إلا في حالة ما قبل ثبات بنية التصور، أي حين يكون التصور بصدد التشكل، فإذا ما اكتمل التصور لم يعد في الغالب يوجد داع للاقتراض.

وإذا كنا قد فسرنا هذا التنامي النصي بوجود مرجع آخر من خارج الثقافة، فبم يمكن أن نعلل في المقابل تناميا نصيا لم يكن موصولا بالمرجع الخارجي مثل زواج إسماعيل من امرأة عربية وتعلمه اللسان العربي ومجيء إبراهيم لزيارته مرتين؟

إن الناظر في هذه الإضافات ينتبه إلى انتظامها في التصور، وفي الحقيقة فإن ابتداء الجماعة الإسلامية لمثل هذه الوحدات كان مرتبطا بوظيفة تحديد الأصل العرقي والعقدي، وليس خفيا أن اللغة مندرجة في هذا الإطار، وعندئذ كان لا بد من وجود نص يخبر عن عربية إسماعيل ويبين زواجه من امرأة عربية صريحة من قبيلة جرهم. أما رفض إبراهيم زوجة إسماعيل

الأولى ودعوته إياه إلى المحافظة على الثانية والتمسك بها زوجة صالحة فهو يأتي في باب تحقيق التكامل الأسري وتحقيق الانضمام إلى الأسرة المؤمنة المقدسة.

نخلص من ذلك إلى نتيجة هامة هي أن التصور حول إبراهيم بدأ رغم ما يحف به من مشاكل معرفية يتخلص من الغموض نحو الدقة شيئا فشيئا فقد علمنا أن النبي تزوج سارة وهاجر وأن له ابنين هما إسماعيل وإسحاق، وكان أحدهما الذبيح، وقد بنى مكة مع إسماعيل، كما حددت لنا النصوص منزلته في الآخرة وشأنه مع أبيه وكذا فكرة أبوته في الدنيا المستثمرة في الآخرة وأمر ختانه، وجاءت وحدات الضيافة والختان والشيب تكون أسا جديدا هو أس هيئة إبراهيم وفضائله.

وقد كان الإخبار عن إبراهيم معبرا لنسج تصور آخر حول الجنة وعالم الآخرة من خلال بعض النفث الإخبارية المذكورة في حدث الإسراء، وهو ما جعل عنصر منزلته في الآخرة متداولاً بين تصورين، وهو تداول لا يخرج عن المحمول في المعرفة الدينية، مما يعني أن التصورات في المنظومة العقدية تتصل فيما بينها انتقالاً وتفريعا، وهي تتأسس في علاقة بثقافتها الذاتية كما تتأسس في علاقة بثقافة الآخر.

أما المسألة الثانية وهي الدلالة الأيديولوجية فيمكن تبينها من حديث الخلة وقد رواه كل الأئمة، وكما بينا سابقا فإن ما يشرع لخلة أبي بكر هو خلة إبراهيم ومنزلته من الله غير أن ذلك يتجاوز هذا المستوى إلى أمر آخر يتعلق بتولية أبي بكر الخلافة بعد الرسول فكونه خليل الرسول بمنزلة إبراهيم من الله هو المشرع لخلافته.

وهكذا فإن إبراهيم يتحول من مستوى الخلة الدينية في النص

القرآني إلى مستوى الخلّة السياسية في الحديث، أي يوظف لخدمة غرض سياسي له علاقة بمسألة الحكم في الإسلام كما طرحت في حدث السقيفة، وهو يوظف توظيفاً مزدوجاً، توظيفاً لتأكيد منزلة الرسول من الأنبياء، حيث يكون الفاضل، وتوظيفاً يؤكد منزلة الصحابي أبي بكر بما يشرع لأحقّيته بالخلافة.

ومما لا شك فيه أن هذا الحديث قد يقرأ قراءة أخرى، فهو يوظف عند أهل السنة والجماعة ضد المقالة الشيعية، فلعلّ منزلة في نفس الرسول قد تفوق منزلة أبي بكر، إضافة إلى ما بينهما من قرابة واتصال في الشباب ونسب فيما بعد، بما يؤهله أن يكون خليل رسول الله قبل غيره. وفي المقابل كان أبو بكر قد وصف بالصدّيق، وجاءت بعض الأحاديث تثبت أنه حبيب الرسول⁽⁷⁹⁾، وإلا بم نفس إجماع الأئمة على رواية هذا الحديث؟ أليس ذلك تصويبا نصيا لما وقع حدثا في التاريخ، وقد قصدنا ما عرف بالبيعة؟

إن عنصر خلّة أبي بكر عنصر مقم له دلالة سياسية، ويمكن الاستغناء عنه دون أن يحدث ذلك أثرا في التصور، وعلى هذا الأساس يمكن الإقرار أن كل عنصر له علاقة بتدخل الفرقة السياسي يحافظ على غربته على تصور إبراهيم بما أنه لا يساهم في تكميله، وإنما هو مرتبط بأمر آخر هو عقائد الفرقة السياسية.

إن الوظيفة الأيديولوجية مضاعفة، شكلها الأول بدأ حين تلازم القرآن والحديث في تأكيد منزلة الرسول واستمر ذلك في المفاضلة الواردة في نصوص الحديث، وشكلها الثاني ظاهر في تأكيد أهل السنة أفضلية أبي بكر.

(79) - انظر ابن قتيبة : الإمامة والسياسة، تح خليل منصور، دار الكتب العلمية بيروت، ص.ص 7 - 8.

أما المسألة الثالثة، ونعني بها تردد الأحاديث وتوترها، فننتبه إليها من المحتوى المعرفي لبعض الأحاديث، والمثال الأول ينجلي بوضوح فيما دل على اللسان العربي، فقول الرسول إن إسماعيل أول من فتق لسانه بالعربية ليس قارا في النصوص الثقافية الأخرى لاحقا، بل هناك خبر يمكن أن يكافئه حجية، "وكان من أمره (ذي القرنين) وشأنه أنه استخرج الصحيفة المستودعة عند النبي نوح التي فيها العربية، فكان عابر أول من نطق بالعربية ونطق بها معه هود"⁽⁸⁰⁾.

وإذا ما قابلنا هذا الحديث بما أورده ابن عباس عن الرسول متعلقا بتعلم إسماعيل العربية عن أهل جرهم⁽⁸¹⁾، فإن التواصل اللساني منعدم دون أدنى شك فيما بينه وبين أبيه، كما أنه يفضي إلى القول بأن أول من تكلم العربية ليس إسماعيل بل الجراهمة، ومن هنا يظهر التوتر والتناقض في نسبة العربية إلى ثلاثة أطراف فضلا عما نعرفه عن مسألة المواضعة.

ولكن هذا الاضطراب يساعدنا على فهم وظيفة تحديد الأصل العربي وهي وظيفة ثقافية نهضت بها أغلب النصوص التي أسستها الجماعة المرجعية، فهي تعمل باستمرار على ابتداع ما يؤكد انتماءها لإسماعيل ولإبراهيم، دون أن تهتم بالتناقض.

من جهة أخرى يبدو الحديث عن سارة والجبار وسارة وأبيمالك⁽⁸²⁾ غير خاضع للمسار العام للدعوة الدينية، فمن المفروض في مثل هذه الحال أن حدوث معجزة ينتج عن حدث إساءة أو محنة في حياة النبي أو أهله كما

(80) - وهب بن منبه : التيجان في ملوك حمير، مطبعة المعارف العثمانية، 1347 هـ، ص.ص 100-

109، وراجع أيضا محمد عجينة، م س، ج 2، ص.ص 281-283.

(81) - راجع النص المذكور سابقا على لسان ابن عباس.

(82) - التكوين، 1/20-18، وقد جاء في التوراة أن أبيمالك لام إبراهيم على عدم قوله الحقيقة، وذلك ما لم يسع المسلمون مثلا إلى إثباته لبيان تناسق الرواية.

هو حال الحرق أو وقوع الفاقة الكبرى نحو الظمأ الذي أصاب إسماعيل وتفجر زمزم. ومثل هذا لم يقع لسارة لأن قول إبراهيم إنها أختي هو الذي شجع الجبار على أخذها إضافة إلى أنه لم يفتكها عنوة. كيف نفهم إذن هذا التوتر؟

يمكن فهم ذلك في إطار سياقين، سياق معاندة النص القرآني من جهة وسياق إضفاء مزيد درامية على الحدث من جهة ثانية، فنص الحديث حتى يجد مكانة عند المتقبل المسلم يتخذ من مسار الإعجاز القرآني قاعدة لبناء معجزات لا يخبر عنها النص المعرفي الأصل، وإنما يبتدعها غير موصولة بمنطوق القرآن، ومن ثم نفهم حضور معجزة تفجر الماء ومعجزة قبض يد الجبار عن سارة. وهو يندرج ضمن وظيفتين، وظيفة مماثلة النص وتأكيد انتمائه إليه، ووظيفة التأثير في المتقبل وتأسيس الحجية.

إن الأحاديث تتخذ نفس الآلية الإقناعية التي اعتمد عليها القرآن بتكوين مسار الإعجاز بشكل يوازي النص الأول.

وهكذا يتكافأ القرآن والحديث في ذكر خط الإعجاز:

القرآن ← المحنة ← المعجزة ← الذبح ← العقم ← المعجزة
الحديث ← أخذ سارة ← المعجزة ← الظمأ ← المعجزة

ويمكن إضافة سياق ثالث مرتبط بالمسارات الكبرى للدعوات النبوية، وقد قصدنا مسار الصراع بين النبي والأعداء، فلا يمكن أن تقوم دعوة دون وجود طرف رافض، ولذلك فإن وجود "الجبار" ضروري في قصة إبراهيم، بما أنه دال على ذلك الصراع الإنساني المعروف بين قوى الخير وقوى الشر.

أما المسألة الرابعة، وهي دلالة الأحاديث على الثقافة العربية

الإسلامية عموماً، فنهتم فيها بما يشد اهتمام المسلم المتقبل، مثل أمر الاصطفاء من نسل إسماعيل، وانحصار ذلك في بني هاشم واختتام النبوة بمحمد الرسول. إن ذلك يولد التفاضل في الأنساب، فأفضل المسلمين نسباً وأكثرهم عراقة هو الذي يصل نسبه بالرسول، بل إن كل شجرة أنساب لا بد أن تتصل بأنساب الأشراف، وهم متدرجون من إبراهيم إلى محمد. وعلى هذا الأساس فإن المفاضلة المعقودة في الأنساب بدأت من النص التأسيسي لتستمر في كتب الأنساب ومدونات التاريخ وما جاء في هذا المعنى.

إن التواصل وعقد الاستمرار من إبراهيم إلى الرسول، يعود أحياناً ليشمل آدم، وهو يلتقي مع تصور المسلمين التاريخ تصوراً دورياً أسطورياً "لم يكن غريباً تماماً عن المعتقدات العربية قبل الإسلام"⁽⁸³⁾، فأدم خلق شعائر ومؤسسات سرعان ما فقدتها البشر وحرفوها بعده، ثم كان نوح وعهد الطوفان وقد دشن بذلك دوراً جديداً، ثم وقع الانحراف مرة أخرى وجاء دور إبراهيم دوراً ثالثاً، يبشر بعقيدة إسلامية، وهكذا بقي الأمر إلى حين مجيء محمد⁽⁸⁴⁾.

إن تلك الأدوار تتواصل بعد عهد الرسول في شكل آخر، في مستوى الإصلاح في الفكر السني وداخل المدرسة السلفية، فلابن حنبل دور ولابن تيمية دور ومحمد بن عبد الوهاب وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، إلى أن يأتي دور الحركات السلفية المعاصرة.

غير أن السؤال الذي لا مناص من طرحه، لم سكت المسلمون عن أدوار موسى وعيسى وبقية الأنبياء بعد إبراهيم، وكان من المفروض أنهم يواصلون الحنيفية؟

(83) - راجع Chelhod، م س، ص 95.

(84) - م ن، ص ن.

أما عنصر الختان، فهو بالغ الدلالة في فهمنا للاستمرارية الثقافية، فقد جاء في النصوص أن اختتان إبراهيم كان بالقدوم في سن متقدمة، وهو عنصر منقول عن التوراة، يكمل تصور إبراهيم، ويستمر في الثقافة الشفوية الشعبية، فكثيرا ما كان الآباء والأجداد يخيفون الأبناء بتأكيد وجود ختان القدم بعد ختان المقص الصغير⁽⁸⁵⁾، وبذلك فإن هذه الثقافة قد اختزلت ذلك الحدث دون أن تعرف وجوه صحة وقوعه فعلا، وهو يقيم تواصلًا عبر المروي الشفوي وفي نفس الوقت يحدد أصلا زمنيا لعادة الختان. على هذا الأساس يمكن أن ننظر في تفرع بعض عناصر التصور، وتجاوزها الدلالة على حدث شخصي إلى مستوى التعميم في المروي الشفوي.

إن خبرا آخر كخبر ضيف إبراهيم الذي وظفه المسلمون في تمجيد إبراهيم، بما أنه الكريم الأول، لئن كنا نفهم منه تكميل التصور وتوسيعا لإخبار القرآن عن ضيوفه الملائكة، يمكن كذلك أن ندرسه في إطار آلية ثقافية ترد في النصوص وهي تأصيل القيم بالعودة بها إلى جذور قصية. فالذاكرة ترجع بالكرم إلى إبراهيم وكذلك قص الشارب وظهور الشيب. إن جملة تلك العناصر علامات سابقة يفسر بها الرواة أحداثا أو مظاهر حياة الإنسان تقع في عهدهم .

وفي الثقافة الشفوية الشعبية تظهر مرويّات حول رؤية الأنبياء في المنام، فقد قر عند أصحاب الرؤى أنهم لا يشاهدون من هيات الأنبياء إلا مظهرا عاما في مثل طوله أو لباسه، أما ما يهم وجهه وما دق من صفاته فغير ممكن، وذاك ما أشار إليه الرسول حين أخبر عن رؤيته إبراهيم. ولا مفر لنا من التساؤل حول حدث الإسراء ألم ير فيه الرسول إبراهيم وخاطبه فلم لم يصفه؟.

(85) - نذكر هنا بأن هذا جار في تونس والجزائر والمغرب ومصر وسوريا حسب تتبعنا لهذه المسألة شفويا.

وحتى في الحال التي ذكر فيها قوله "أما إبراهيم فانظروا إلى صاحبكم" فهي لا تمكننا من تبين وصف دقيق، فإذا ما عدنا إلى نصوص وصف فيها الرسول، كقول علي بن أبي طالب "كان الرسول ليس بالطويل ولا بالقصير ضخم الرأس واللحية، شثن الكفين والقدمين، ضخم الكراديس...طويل المسربة"⁽⁸⁶⁾ ليست كافية في تحقيق رسم لملامحه لأن وصف الرسول كان الوصف المثالي الذي تنجزه الجماعة الإسلامية.

والمسلمون عموما لا يصفون شخصية لها أثر في نفوسهم إلا وصفا إيجابيا، ينصرفون فيه تماما عن ذكر ما يشين هيئته، ويلتزمون القول في ما يزينها من جهة، ومن جهة أخرى كثيرا ما كانوا يعزفون عن وصف إبراهيم، لأنه إن حدث قد يحجب عنهم صفات الرسول المائل، وكانوا قد التزموا ضمنا بالأخبار عن إبراهيم إلا إخبارا يرفد سيرته.

هكذا إذن يضيف الموقع الأيديولوجي الأول عناصر إلى تصورنا عن إبراهيم، وفي المقابل يسكت عن أخرى وهو مثلما ينحس، يستفيض في بعض الأخبار، ولئن بدا لنا قلقا مضطربا أحيانا فهو قد كان واضحا أحيانا أخرى، وقد بينا أن لذلك أسبابه.

وإذا ما كان الأمر على ما بينا في هذا الفصل، فمما لا شك فيه أن الموقع الأيديولوجي الشيعي يكشف لنا إضافات واختلافات، بها نقر ذلك الاختلاف أو نعدل إلى بيان كيفية تكميل التصور.

(86) - الطبري : تاريخ الرسل والملوك، دار الفكر، ط 1، 1987، ج III، ص 420.

الفصل الثالث

صيغة تصور إبراهيم

في الأخبار المروية عن أئمة الشيعة

"من شأن تعاليم أي دين أن تتطور وأن تتعدل عن طريق أتباعه... وكانت
النتيجة إيماناً عميقاً يعبر عنه بطريقة أسطورية"

GEOFFREY PARRINDER
world Religions

لقد اهتمت الشيعة^(*)(**) بجوانب كثيرة تخص تصور إبراهيم، وقد أورد لنا المجلسي في بحار الأنوار أحاديث مختلفة تهمة علاقته بربه وأسرته وبالمؤمنين والكفار في زمنه. وقد جعلتنا كثرة الأحاديث نحار في ترتيب النصوص ضمن عناصر بيئة واضحة على غرار ما قمنا به في الموقع الإيديولوجي الأول.

فبعض الأخبار كما سنرى تخبر عن علاقته بعائلته في وقت تخبر فيه أيضا عن علاقته بربه أثناء الحج، وقد خشينا إن نحن قطعناها كي تناسب العناصر المعقودة أن نخل بتسلسلها، كما أن إعادتها في أكثر من عنصر أمر موقع في التكرار، لذلك رتبناها بالنظر إلى الفكرة الغالبة في الخبر وأحلنا عليها أحيانا في عناصر أخرى، إن ظهر لنا أنها تقدم إضافة معينة في ذلك الغرض.

وقد رأينا من جهة أخرى أن نثبت الأخبار داخل العنصر الواحد، ولأننا ننتهي مباشرة بتحليلها ونقدتها، بل أن نحافظ على المنهج الذي اتبعناه في الموقع الأيديولوجي الأول.

(*) - إننا نعلم أن إخبارنا عن الشيعة في هذا المستوى إخبار على الإجمال لأنها فرق كثيرة، وأهمها فرقتان أثرتا في تاريخ الإسلام السياسي والعقدي هما الإثنا عشرية والإسماعيلية، أما أئمة الإثني عشرية فهم : علي بن أبي طالب ت 40 هـ والحسن 50 هـ والحسين 61 هـ وعلي زين العابدين 94 هـ ومحمد الباقر 113 هـ وجعفر الصادق 148 هـ وموسى الكاظم 183 هـ وعلي الرضا 203 هـ ومحمد الجواد 219 هـ وعلي الهادي 254 هـ والحسن العسكري 260 هـ ومحمد بن الحسن العسكري ولد سنة 225 هـ ثم غاب. أما الإسماعيلية فنقول بإمامة علي والحسين وعلي زين العابدين والباقر والصادق وإسماعيل بن جعفر ت 143 قبل والده ولم نقل بإمامة موسى الكاظم، ثم محمد بن إسماعيل توفي 198 هـ. واللافت للنظر أن تصور إبراهيم عند الشيعة عموما تشكل بما أثر عن الأئمة الستة الأوائل، وحتى ما قاله موسى الكاظم أو علي الرضا فقد كان نقلا في أغلب الأحيان عن جعفر الصادق أو محمد الباقر .

(**) - إن اعتمادنا المفرط على كتاب بحار الأنوار للمجلسي كان على تلك النحو، لأنه جامع أحاديث الشيعة ومروياتهم وفي الأصل فهو قد نقل قسما كبيرا من الأحاديث عن أصول كافي الكليني وما جاء في مدونة ابن بابويه القمي وتهذيب الأحكام لأبي جعفر الطوسي.

وعموما ننبه إلى ثلاثة أمور هي بالنسبة إلينا أساسية في فهم كيفية انتظام النصوص الشيعية في الغرض، لأن النظر الشيعي في سيرة الحنيف الأول نظر مرتبط بتعاليم الفرقة السياسية:

- الأول، أن هناك فرقا واضحا بين الأحاديث والمرويات عن الأئمة التي كثيرا ما وقع النظر إليها على أنها تقوم مقام الأحاديث أو هي في مرتبتها، فالحديث يكتسب حجيته من الإحالة إلى الرسول مصدر القول والمروي يكتسب حجيته من الإحالة إلى الإمام، ومثل أصول الكافي للكليني وهو مدونة تأسيسية في الحديث الشيعي، تكاد مجمل الأحاديث الواردة فيها لا تنسب إلا إلى جعفر الصادق (أبي عبد الله) وعلي الرضا (الرضا) ومحمد الباقر (أبي جعفر) وموسى الكاظم (أبي الحسن).

- الثاني، كثافة النصوص الشيعية المخبرة عن إبراهيم، حتى إن المجلسي عقد له ستة أبواب في كتابه تزيد على الأربعين ومائة صفحة، احتوت ثنيها على حوالي مائتي خبر دون اعتبار لما أورده على سبيل التوضيح أو التفسير لما استعصى فهمه من الأحاديث أو لترجيح رأي على آخر.

- الثالث، رغبتنا في إجراء مقارنة دقيقة بين ما تقوله الشيعة عن إبراهيم وما جمعه من أحاديث عنه وما أثبتته أهل السنة عن سيرته، وقد بدا لنا أن هذا أفضل للناظر إن أراد معرفة مختلف الفروق في بعض جوانب التصور أو مواضع التماثل وأسبابها .

على هذا الأساس، سيأتي بعد هذا الفصل من البحث فصل مقارن بين الموقعين الأيديولوجيين، دون أن نغفل لجميع تصور الشيعة في علاقته بالنص القرآني. والحق أن قيمة التصور الشيعي لم تكن في علاقته بالقرآن فقط، بل بنصوص أهل السنة، وهي في رأينا قد صيغت انطلاقا من تلك

الأحاديث السننية، لتحور جزئياً أو لتحافظ على تماثلها أو لتفرد أخباراً مناقضة تماماً لما رده أهل الموقع الإيديولوجي الأول.

1- إضافة عنصر الولادة والنشأة في المسار العقدي

تكاد ظروف ولادته لا تختلف عما حف بولادة موسى من أخطار، حتى إن موسى كأنما كان يكرر سيرة أبيه الأول بشكل من الأشكال كما سنبين لاحقاً في قسم التحليل.

إن أهم نص يثبت ذلك هو ما روي عن أبي عبد الله جعفر الصادق (ت 148 هـ)، وقد حدد فيه ما كان من أمر إبراهيم مع النمرود، قال " كان أبو إبراهيم منجماً لنمرود بن كنعان، وكان نمرود لا يصدر إلا عن رأيه، فنظر في النجوم ليلة من الليالي فأصبح، فقال لقد رأيت في ليلتي هذه عجباً، فقال له نمرود وما هو؟ فقال رأيت مولوداً يولد في أرضنا هذه يكون هلاكنا على يديه، ولا يلبث إلا قليلاً حتى يحمل به، فعجب من ذلك نمرود، وقال هل حمل به النساء؟ فقال لا، وكان فيما أوتي من العلم أنه سيحرق بالنار، ولم يكن أوتي أن الله سينجيّه، فحجب النساء عن الرجال فلم يترك امرأة إلا جعلت بالمدينة حتى لا يخلص إليهن الرجال. وياشر أبو إبراهيم امرأته فحملت به، فظن أنه صاحبه، فأرسل إلى نساء من القوابل لا يكون في البطن شيء إلا علمن به، فنظرن إلى أم إبراهيم فألزم الله تبارك وتعالى ذكره ما في الرحم الظهر، فقلن ما نرى شيئاً في بطنها، فلما وضعت أم إبراهيم أراد أبوه أن يذهب به إلى نمرود، فقالت له امرأته لا تذهب بابنك إلى نمرود فيقتله، دعني أذهب به إلى بعض الغيران أجعله فيه حتى يأتي عليه أجله ولا تقتل أنت ابنك، فقال لها فاذهبي".

ثم يذكر كيف أخفته وما كان من نموه " فذهبت به إلى غار ثم

أرضعته، ثم جعلت على باب الغار صخرة، ثم انصرف عنه، فجعل الله رزقه في إيهامه فجعل يمصها فيشرب لبنا، وجعل يشب في اليوم كما يشب غيره في الجمعة، ويشب في الجمعة كما يشب غيره في الشهر، ويشب في الشهر كما يشب غيره في السنة، فمكث ما شاء الله أن يمكث. ثم إن أمه قالت لأبيه لو أذنت لي أن أذهب إلى ذلك الصبي فأراه فعلت، ففعلت، فأنت الغار فإذا هي بإبراهيم وإذا عيناه تزهران كأنهما سراجان، فأخذته وضمته إلى صدرها وأرضعته ثم انصرف عنه، فسألها أبوه عن الصبي فقالت قد واريته في التراب، فمكثت تعتل فتخرج في الحاجة وتذهب إلى إبراهيم فتضمه إليها وترضعه، ثم تتصرف. فلما تحرك أخته أمه كما كانت تأتبه وصنعت كما كانت تصنع، فلما أرادت الانصراف أخذ ثوبها، فقالت له مالك؟ فقال اذهبي بي معك، فقالت له حتى أستأمر أباك، فلم يزل إبراهيم في الغيبة مخفيا لشخصه كائنا لأمره حتى ظهر فصدع بأمر الله تعالى ذكره وأظهر الله قدرته فيه⁽¹⁾.

وفي نص آخر منسوب إلى أبي عبد الله، كان التركيز على البعد الديني لولادة إبراهيم وإيمانه المبكر وتيقظه على الإحاطة بدلائل التوحيد، مع اعتماد بين على آيات القرآن المثبتة لمحاجة قومه فقد ذكر " أن آزر⁽²⁾ أبا إبراهيم كان منجما لنمرود بن كنعان فقال له إني أرى في حساب النجوم أن هذا الزمان يحدث رجلا فينسخ هذا الدين ويدعو إلى دين آخر، فقال له نمرود في أي بلاد يكون؟ قال في هذه البلاد، وكان منزل نمرود بكوثرى ربي⁽³⁾ فقال له نمرود قد خرج إلى الدنيا؟ قال آزر لا، قال فينبغي أن يفرق

(1) - المجلسي : بحار الأنوار، ج 12، ص.ص 41-42، راجع أيضا تعليقه على الخبر ص 42 .

(2) - إن الرأي الغالب في عقائد الشيعة كون آزر عم إبراهيم، إذ قد أنكروا أن يكون أحد من آباء الرسول كافرا، انظر مثلاً رد الرازي في التفسير الكبير، ج 26، ص 155، وانظر أيضا رد ابن عاشور في التحرير والتنوير، ج 7، ص 310.

(3) - كوثرى : قال عنها ياقوت الحموي في معجم البلدان، كوثرى العراق كوثران أحدهما الطريق والآخر كوثرى ربي وبها مشهد إبراهيم الخليل وبها مولده، هما من أرض بابل بها طرح إبراهيم في النار.

بين الرجال والنساء، ففرق بين الرجال والنساء، وحملت أم إبراهيم بإبراهيم ولم يبين حملها، فلما حانت ولادتها قالت يا آزر إني قد اعتللت وأريد أن أعتزل عنك، وكان في ذلك للزمان المرأة إذا اعتللت اعتزلت عن زوجها، فخرجت واعتزلت في غار ووضعت إبراهيم وهيأته وقمطته ورجعت إلى منزلها وسدت باب الغار بالحجارة، فأجرى الله لإبراهيم لبنا من إبهامه، وكانت تأتيه أمه".

ويضيف مخبرا عما كان من أمر نمرود مع المواليد الجدد إلى حين خروج إبراهيم قائلا "ووكّل نمرود بكل امرأة حامل، فكان يذبح كل ولد ذكر، فهربت أم إبراهيم بإبراهيم من الذبح، وكان يشب إبراهيم في الغار يوما كما يشب غيره في الشهر حتى أتى له في الغار ثلاث عشرة سنة، فلما كان بعد ذلك زارته أمه فلما أرادت أن تفارقه تشبث بها فقال يا أمي أخرجيني، فقالت له يا بني إن الملك إن علم أنك ولدت في هذا الزمان قتلك، فلما خرجت أمه خرج من الغار وقد غابت الشمس، فنظر إلى الزهرة في السماء فقال هذا ربي (الأنعام 76/6)، فلما غابت الزهرة قال لو كان هذا ربي ما تحرك ولا برج، ثم قال لا أحب الآفلين (الأنعام 76/6)، فلما نظر إلى المشرق رأى وقد طلع القمر قال هذا ربي هذا أكبر وأحسن (الأنعام 78/6)، فلما تحرك وزال قال لئن لم يهديني ربي لأكونن من القوم الضالين (الأنعام 77/6)، فلما أصبح وطلعت الشمس ورأى ضوءها وقد أضاعت الشمس الدنيا لطلوعها قال هذا ربي هذا أكبر وأحسن (الأنعام 78/6) فلما تحركت وزالت كشط الله عن السماوات، حتى رأى العرش ومن عليه، وأراه الله ملكوت السموات والأرض، فعند ذلك قال يا قوم إني بريء مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين (الأنعام 79/6)، فجاء إلى أمه وأدخلته دارها وجعلته بين أولادها⁽⁴⁾.

(4) - م ن، ص.ص 29 - 30 .

وفي خبر منسوب إلى الرسول، نقف عند شيء من الاختلاف بين النصين السابقين، فإذا أبوه هو الذي رغب في إخفائه إضافة إلى الاختلاف الكبير في المواضع الجغرافية، قال " إن إبراهيم هرب به أبوه من الملك الطاغى فوضعت أمه بين التلال بشاطئ متدفق يقال له حزران من غروب الشمس إلى إقبال الليل، فلما وضعت واستقر على وجه الأرض قام من تحتها يمسح وجهه ورأسه ويكثر من شهادة أن لا إله إلا الله، ثم أخذ ثوبا واتشح به، وأمّه تراه، فذعرت منه ذعرا شديدا، ثم مضى يهرول بين يديها مادا عينيه إلى السماء، فكان منه ما قال الله عز وجل وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض (الأنعام 75/6)"⁽⁵⁾.

وقد أضاف أبو عبد الله " فلما أدخلت أم إبراهيم إبراهيم دارها، نظر إليها آزر فقال من هذا الذي قد بقي في سلطان الملك والملك يقتل أولاد الناس؟ قالت هذا ابنك ولدته وقت كذا وكذا حين اعتزلت، فقال ويحك إن علم الملك هذا زالت منزلتنا عنده، وكان آزر صاحب أمر نمرود ووزيره، وكان يتخذ الأصنام له وللناس ويدفعها إلى ولده فيبيعونها، وكان على دار الأصنام. فقالت أم إبراهيم لآزر لا عليك إن لم يشعر الملك به بقي لنا ولدنا وإن شعر به، كفيئك الاحتجاج عنه، وكان آزر كلما نظر إلى إبراهيم أحبه حبا شديدا، وكان يدفع إليه الأصنام ليبيعها كما يبيع أخوته، فكان يعلق في أعناقها الخيوط ويجرها على الأرض ويقول من يشتري ما لا يضره ولا ينفعه؟ ويغرقها في الماء والحما ويقول لها اشربي وتكلمي، فذكر إخوته ذلك لأبيه فنهاه فلم ينته، فحبسه في منزله ولم يدعه يخرج"⁽⁶⁾.

وقد اهتم المحدثون الشيعة بتحديد ميلاده في اليوم والشهر وأهملوا السنة، فذكروا أنه ولد في أول يوم من ذي الحجة⁽⁷⁾.

(5) - م ن، ص.ص 40-41.

(6) - م ن، ص 31.

(7) - م ن، ص ن.

ويمكن أن نسوق خبراً آخر عن أبي عبد الله ذكر فيه أصل إبراهيم وهو يحدث عن مولده قال "إن إبراهيم كان مولده بكوثر ربي، وكان أبوه من أهلها وكانت أم إبراهيم وأم لوط سارة وورقة أختين وهما ابنتان للاحج. وكان لاحج نبياً منذراً ولم يكن رسولا. وكان إبراهيم في شبابه على الفطرة التي فطر الله عز وجل الخلق عليها حتى هداه الله إلى دينه واجتباؤه"⁽⁸⁾. وفيما ذكر أبو عبد الله تحديد لمكان ولادته وبيان لقربة أم لوط من سارة وإخبار عن لاحج وإثبات لإيمان إبراهيم منذ الصغر.

2- اصطفاؤه وعلاقته بربه وأمر الخلعة

تحدد علاقته بربه من خلال الأحاديث المثبتة لاصطفائه وإيمانه ومسألة الخلعة، وما جاء من أخبار في هذا الغرض.

فعن الاصطفاء قال الرسول "إن الله اختار من كل شيء أربعة، اختار من الأنبياء للسيف إبراهيم وداود وموسى وأنا، واختار من البيوتات أربعة فقال عز وجل، إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين (آل عمران 33/3)"⁽⁹⁾.

ولئن بدت الآية التي استشهد بها الرسول مبينة استمرار النبوة، فإن حديثاً آخر يرفد السابق، يكشف لنا عن معنى الاختيار للسيف، فقد قصد بذلك معنى الجهاد، قال "أول من قاتل في سبيل الله إبراهيم الخليل، حيث أسرت الروم لوطاً فنفر إبراهيم واستنقذه من أيديهم"⁽¹⁰⁾.

أما عن إيمانه المبكر، فقد ذكر أن يهودياً سأل علي بن أبي طالب

(8) - م ن، ص. ص 44-45.

(9) - م ن، ص 3.

(10) - م ن، ص 10.

عن معجزات النبي إبراهيم فقال " تيقظ بالاعتبار على معرفة الله، وأحاطت دلائله بعلم الإيمان به، وهو ابن خمس عشرة سنة"(11).

وقد كان إيمانه الكبير سببا من أسباب رفعه في الملكوت، قال رسول الله "إن إبراهيم الخليل لما رفع في الملكوت وذلك قول ربي وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض ليكون من الموقنين (الأنعام 75/6)، قوى الله بصره لما رفعه دون السماء، حتى أبصر الأرض ومن عليها ظاهرين ومستترين، فرأى رجلا وامرأة على فاحشة، فدعا عليهما بالهلاك، فهلكا، ثم رأى آخرين فدعا عليهما بالهلاك، فهلكا، ثم رأى آخرين فدعا عليهما بالهلاك، فهلكا، ثم رأى آخرين فهم بالدعاء عليهما بالهلاك، فأوحى الله إليه يا إبراهيم اكفف دعوتك عن عبادي وإمائي، فإني أنا الغفور الرحيم الجبار الحليم لا تضرنني ذنوب عبادي كما لا تنفعني طاعتهم، ولست أسوسهم بشفاء الغيظ كسياستك، فاكفف دعوتك عن عبادي، فإنما أنت عبد نذير، لا شريك في المملكة، ولا مهيمن علي ولا على عبادي. وعبادي معي بين خلال ثلاث، إما تابوا إلي فتبت عليهم وغفرت ذنوبهم وسترت عيوبهم، وإما كففت عنهم عذابي لعلمي بأنه سيخرج من أصلابهم ذريات مؤمنون فأرفق بالآباء الكافرين، وأتأني بالأمهات الكافرات، وأرفع عنهم عذابي ليخرج ذلك المؤمن من أصلابهم، فإن تزايدوا، حق بهم عذابي وحق بهم بلائي، وإن لم يكن هذا ولا هذا، فإن الذي أعدته لهم من عذابي أعظم مما تريد به، فإن عذابي لعبادي على حسب جلالي وكبريائي، يا إبراهيم فخل بيني وبين عبادي فإني أرحم بهم منك، وخل بيني وبين عبادي فإني أنا الجبار الحليم العلام الحكيم، أدبرهم بعلمي، وأنفذ فيهم قضائي وقدري"(12).

(11) - م ن، ص 3.

(12) - م ن، ص 60.

وفي حديث آخر قيل "إن إبراهيم لقي ملكا، فقال له من أنت؟ قال أنا ملك الموت، فقال أستطيع أن تريني الصورة التي تقبض فيها روح المؤمن؟ قال نعم، أعرض عني، فأعرض عنه فإذا هو شاب حسن الصورة حسن الثياب حسن الشمائل طيب الرائحة، فقال يا ملك الموت لو لم يلق المؤمن إلا حسن صورتك لكان حسبه، ثم قال له هل تستطيع أن تريني الصورة التي تقبض فيها روح الفاجر؟ فقال لا تطيق، فقَالَ بلى، قال فأعرض عني، فأعرض عنه ثم التفت إليه فإذا هو رجل أسود قائم الشعر منتن الرائحة أسود الثياب، يخرج من فيه ومن مناخره النيران والدخان، فغشي على إبراهيم، ثم أفاق وقد عاد ملك الموت إلى حالته الأولى، فقال يا ملك الموت لو لم يلق الفاجر إلا صورتك لكفته" (13).

إن هذا الخبر ظاهر الدلالة على لقاء إبراهيم الملائكة ومشاهدته أحوال ليست جائزة لكل المؤمنين ولا ممكنة إلا من كان منهم قريبا من ربه، أو في مرتبة اصطفاء، وفي مقام نبوة أو ما جاء في معناها، ومن ثمة فإن مسألة الخلعة كأنما كانت بمثابة المكافأة الإلهية، استحقها إبراهيم لما أطاع ربه على نحو عظيم.

وقد سعى الشيعة إلى الاستدلال على أهلية إبراهيم لهذه المرتبة العلية باحثين عن الحجج الكافية التي تجعله مخيلا للخلعة وحقيقا بها، فانطلقوا من تفسير تسميته، فقال بعض المشائخ من أهل العلم "إنه سمي إبراهيم لأنه هم فبر، وقد قيل إنه هم بالآخرة فبرئ من الدنيا" (14).

وقد تنوّا في مواضع أخرى بذكر أحاديث كثيرة تتعلق بالخلعة، من

(13) - م ن، ص.ص 74-75.

(14) - م ن، ص 4.

أهمها نذكر إجابة أبي عبد الله لمن سألته، "لم اتخذ الله إبراهيم خليلاً؟ قال لكثرة سجوده على الأرض" (15). وقد كانت إجابة غيره مماثلة حين قيل "إنما اتخذ الله إبراهيم خليلاً لكثرة صلواته على محمد وأهل بيته" (16)، وكذا كان رأي الرسول في قوله "ما اتخذ الله إبراهيم خليلاً إلا لإطعامه الطعام وصلاته بالليل والناس نيام" (17). وتلك هي حجة الرضا (علي الرضات 203 هـ) "إنما اتخذ الله إبراهيم خليلاً لأنه لم يرد أحداً، ولم يسأل أحداً قط غير الله" (18).

وهكذا فإن جملة هذه الأحاديث المذكورة تدل على أن شدة تعلق إبراهيم بربه هي التي جعلته ينزله منزلة الخليل ويصطفيه ليبليغ الحنيفية لأهل زمانه ويكون منهم في مرتبة النبي، والعارف بالله. وقد وقفنا على أحاديث أخرى اهتمت بكيفية ارتقائه إلى هذه المرتبة، فقد حدث أبو عبد الله قال "إن الله تبارك وتعالى اتخذ إبراهيم عبداً قبل أن يتخذه نبياً، وإن الله اتخذ نبياً قبل أن يتخذه رسولا، وإن الله اتخذ رسولا قبل أن يتخذه خليلاً، وإن الله اتخذ خليلاً قبل أن يجعله إماماً، فلما جمع له الأشياء قال إني جاعلك للناس إماماً (البقرة 124/2)، قال فمن عظمها في عين إبراهيم قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين (البقرة 124/2)، [و] لا يكون السفية إمام التقي" (19).

وقد ذكر أبو عبد الله حديثاً آخر أشار فيه إلى بشرائه بالخلة، قال "إن إبراهيم كان أبا أضياف، فكان إذا لم يكونوا عنده خرج يطلبهم وأغلق باباً

(15) - م ن، ص ن.

(16) - م ن، ص ن. وراجع أيضاً الكليني ج 2 ص 61.

(17) - م ن، ص ن.

(18) - م ن، ص ن.

(19) - م ن، ص ص 12-13.

وأخذ المفاتيح يطلب الأضياف، وإنه رجع إلى داره فإذا هو برجل أو شبه رجل في الدار، فقال يا عبد الله بإذن من دخلت هذه الدار؟ قال دخلتها بإذن ربها، يردد ذلك ثلاث مرات، فعرف إبراهيم أنه جبريل فحمد ربه، ثم قال أرسلني ربك إلى عبد من عبيده يتخذه خليلا، قال إبراهيم فأعلمني من هو، أخدمه حتى أموت؟ فقال فأنت هو، قال ولم ذلك؟ قال لأنك لم [يسألك أحد] شيئا قط، فقلت، لا⁽²⁰⁾.

وفي حديث عن أبي جعفر (محمد الباقر ت 113 هـ) قال "الما اتخذ الله إبراهيم خليلا أتاه ببشارة ملك الموت في صورة شاب أبيض عليه ثوبان أبيضان يقطر رأسه ماء ودهنا⁽²¹⁾، فدخل إبراهيم الدار فاستقبله خارجا من الدار، وكان إبراهيم رجلا غيورا وكان إذا خرج في حاجة أغلق بابه وأخذ مفتاحه، فخرج ذات يوم في حاجة وأغلق بابه ثم رجع ففتح بابه فإذا هو برجل قائم كأحسن ما يكون من الرجال فأخذته الغيرة وقال له يا عبد الله ما أدخلك داري؟ فقال ربها أدخلنيها، فقال إبراهيم ربها أحق بها مني فمن أنت؟ قال أنا ملك الموت؟ قال ففرع إبراهيم وقال جئتي لتسلمني روعي؟ فقال لا ولكن اتخذ الله عز وجل عبدا خليلا فجنبت ببشارته، فقال إبراهيم فمن هذا العبد لعلني أخدمه حتى أموت؟ فقال فأنت هو قال فدخل على سارة، فقال إن الله اتخذني خليلا"⁽²²⁾.

وقد أورد المجلسي خبرا جاء في معنى إثبات هذه المرتبة حين زاره الملائكة لتأكيد الخلّة والنص على أهليته لها، قال أبو عبد الله "لما جاء المرسلون إلى إبراهيم جاءهم بالعجل، فقال كلوا، فقالوا لا نأكل حتى تخبرنا ما ثمنه فقال إذا أكلتم فقولوا باسم الله وإذا فرغتم فقولوا الحمد لله، قال فالتفت

(20) - م ن، ص 5.

(21) - ماء ودهنا كناية عن حسنه وطرواته.

(22) - م ن، ص 5.

جبريل إلى أصحابه وكانوا أربعة وجبريل رئيسهم فقال، حق لله أن يتخذ هذا خليلاً⁽²³⁾.

لقد صار إبراهيم خليل الله واعتبر مؤمناً قوياً بالإيمان، ولذلك تحول مساره من شبه بما يجري للناس إلى مسار إعجاز، فحيثما كان إبراهيم كانت معجزات، من ذلك مثلاً خبره مع ماريّا بن أوس، "كان على عهد إبراهيم رجل يقال له ماريّا بن أوس قد أتت عليه ست مائة وستون سنة، وكان يكون في غيضة له بينه وبين الناس خليج من ماء غمر، وكان يخرج إلى الناس في كل ثلاث سنين فيقيم في الصحراء في محراب له يصلي فيه، فخرج ذات يوم فيما كان يخرج فإذا هو بغنم كأن عليها الدهن فأعجب بها، وفيها شاب كأن وجهه شقة قمر، فقال يا فتى لمن هذه الغنم؟ فقال لإبراهيم خليل الرحمن، قال فمن أنت؟ قال أنا ابنه إسحاق، فقال ماريّا في نفسه اللهم أرني عبدك وخليك حتى أراه قبل الموت، ثم رجع إلى مكانه، ورفع إسحاق ابنه خبره إلى أبيه فأخبره بخبره، فكان إبراهيم يتعاهد ذلك المكان الذي هو فيه ويصلي فيه".

ثم إنهما التقيا بعد ذلك "فسأله إبراهيم عن اسمه وما أتى عليه من السنين فخبره، فقال أين تسكن؟ فقال في غيضة، فقال إبراهيم إني أحب أن آتي موضعك فأنظر إليه وكيف عيشك فيها، قال إني أئيب من الثمار الرطب ما يكفيني إلى قابل، لا تقدر أن تصل إلى ذلك الموضع فإنه خليج وماء غمر، فقال له إبراهيم فمالك فيه معبر؟ قال لا، قال فكيف تعبر؟ قال أمشي على الماء، قال إبراهيم لعل الذي سخر لك الماء يسخره لي، قال فأنطلق، وبدأ ماريّا فوضع رجله في الماء، وقال بسم الله، قال إبراهيم بسم الله، فالتفت

(23) - م ن، ص ن.

ماريا وإذا إبراهيم يمشي كما يمشي هو، فتعجب من ذلك فدخل الغيضة فأقام معه إبراهيم ثلاثة أيام لا يعلمه من هو، ثم قال له يا ماريما ما أحسن موضعك ! هل لك أن تدعو الله أن يجمع بيننا في هذا الموضع ؟ فقال ما كنت لأفعل، قال ولم ؟ قال : لأنني دعوته بدعوة منذ ثلاث سنين فلم يجبني فيها، قال وما الذي دعوته ؟ فقص عليه خبر الغنم وإسحاق، فقال إبراهيم فإن الله قد استجاب [لك]، أنا إبراهيم، فقام وعانقه فكانت أول معانقة⁽²⁴⁾ .

وهذا الخبر يماثل خبرا آخر روي عن محمد الباقر لم ترد فيه تسمية العابد، وظهر اختلاف بين الخبرين يهم هوية من رعى الأغنام، ففي الخبر السابق كان إسحاق، وفي هذا الخبر قيل إنه إسماعيل، كما نلاحظ اختلافات أخرى تهم مضامين القول، قال "خرج إبراهيم ذات يوم يسير في البلاد ليعتبر، مر بفلاة من الأرض فإذا هو برجل قائم يصلي قد قطع إلى السماء صوته ولباسه شعر فوقف عليه إبراهيم وعجب منه وجلس ينتظر فراغه، فلما طال ذلك عليه حركه بيده وقال له إن لي حاجة فخفف، قال فخفف الرجل وجلس إبراهيم، فقال له إبراهيم لمن تصلي ؟ فقال لإله إبراهيم، فقال له ومن إله إبراهيم ؟ فقال الذي خلقتك وخلقتني، فقال له إبراهيم لقد أعجبني نحوك وأنا أحب أن أؤخيك في الله، فأين منزلك إذا أردت زيارتك ولقاءك ؟ فقال له الرجل منزلي خلف النطفة وأشار بيده إلى البحر، وأما مصلاي فهذا الموضع تصيبني فيه إذا أردتني إن شاء الله. ثم قال الرجل لإبراهيم: لك حاجة ؟ فقال إبراهيم نعم، وما هي ؟ قال له تدعو الله وأؤمن على دعائك، أو أدعو أنا وتؤمن على دعائي، فقال له الرجل وفيه تدعو الله ؟ قال له إبراهيم للمذنبين المؤمنين، فقال الرجل لا، فقال إبراهيم ولم لا ؟ فقال لأنني دعوت الله

(24) - م ن، ص.ص 9-10.

منذ ثلاث سنين بدعوة لم أر إجابتها إلى الساعة، وأنا أَسْتَحِي من الله أن أدعوه بدعوة حتى أعلم أنه قد أجابني، فقال إبراهيم وفيه دعوته؟ فقال له الرجل إني لفي مصلاي هذا ذات يوم إذ مر بي غلام أروع، النور يطلع من جبينه، له ذؤابة من خلفه، معه بقر يسوقها، كأنما دهنت دهنا، وغنما يسوقها كأنها دخشت دخشا، فأعجبني ما رأيته منه، فقلت يا غلام لمن هذه البقر والغنم؟ فقال لي. فقلت ومن أنت؟ فقال أنا إسماعيل بن إبراهيم خليل الله. فدعوت الله عند ذلك وسألته أن يريني خليله، فقال له إبراهيم فأنا إبراهيم خليل الرحمن وذلك الغلام ابني، فقال الرجل عند ذلك الحمد لله رب العالمين، الذي أجاب دعوتي، ثم قبل الرجل صفحتي وجه إبراهيم وعانقه، ثم قال الآن فنعم، فادع حتى أومن على دعائك، فدعا إبراهيم للمؤمنين والمؤمنات من يومه ذلك إلى يوم القيامة بالمغفرة والرضا عنهم".

ثم أضاف الباقر قولا وصل فيه بين إبراهيم والشيعية "دعوة إبراهيم بالغة للمذنبين المؤمنين من شيعتنا إلى يوم القيامة"⁽²⁵⁾.

3- بناء حدث المحنة وإضافة بعض الوحدات التفسيرية

اهتم الشيعة بالمحنة فذكروا أسبابها وأخبروا عن كيفية وقوعها وكيفية خلاص إبراهيم وما تلا ذلك من نتائج. فعن سبب المحنة ذكر أبو عبد الله أن إبراهيم خالف قومه وعادى آلهتهم حتى أدخل على نمرود فخاصمه فقال إبراهيم "ربي الذي يحيي ويميت... وكان في عيد لهم دخل على آلهتهم قالوا ما اجترأ عليها إلا الفتى الذي يعيبها ويبرأ منها، فلم يجدوا له مثلة أعظم من النار، فأخبروا نمرود فجمع له الحطب وأوقد عليه ثم وضعه في

(25) - م ن، ص 80، وراجع أيضا ص 76.

المنجنيق ليرمي به في النار، وإن إبليس دل على عمل المنجنيق لإبراهيم⁽²⁶⁾.

أما عن المحنة والخلاص فجاء عن الرسول عن جبريل أنه قال "لما أخذ نمرود إبراهيم ليلقيه في النار قلت يا رب عبدك وخليك ليس في أرضك أحد يعبدك غيره قال الله تعالى هو عبدي أخذه إذا شئت ولما ألقى إبراهيم في النار تلقاه جبريل في الهواء وهو يهوي إلى النار، فقال يا إبراهيم لك حاجة؟ فقال أما إليك فلا، وقال يا الله يا أحد يا صمد يا من لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد (الإخلاص 1/112-4) ، نجني من النار برحمتك فأوحى الله تعالى إلى النار كوني بردا وسلاما على إبراهيم (الأنبياء 69/21)"⁽²⁷⁾.

ولا يختلف هذا الخبر كثيرا عن خبر آخر ذكر في نفس الغرض غير أنه يضيف أمر التوحيد واعتراف إبراهيم بمحمد على عهده فعن علي الرضا (ت 203 هـ) قال "إن إبراهيم لما وضع في كفة المنجنيق غضب جبريل، فأوحى الله عز وجل ما يغضبك يا جبريل؟ قال يا رب خليلك ليس من يعبدك على وجه الأرض غيره، سلطت عليه عدوك وعدوه، فأوحى الله عز وجل إليه اسكت إنما يعجل العبد الذي يخاف الفوت مثلك، فأما أنا فإنه عبدي أخذه إذا شئت، قال فطابت نفس جبريل فالتفت إلى إبراهيم عليه السلام فقال هل لك حاجة؟ فقال أما إليك فلا، فأهبط الله عز وجل عندها خائما فيه ستة أحرف " لا إله إلا الله، محمد رسول الله، لا حول ولا قوة إلا بالله، فوضت أمري إلى الله، أسندت ظهري إلى الله، حسبي الله " فأوحى الله جل جلاله إليه

(26) - م ن، ص.ص 38-39.

(27) - م ن، ص ن.

أن تختتم بهذا الخاتم فإنني أجعل النار عليك بردا وسلاماً⁽²⁸⁾ وقد ذكر أبو عبد الله أن الله خاطب النار قائلاً "وعزتي وجلالي لئن آذيتك لأعذبك وأنه لما قال يا نار كوني بردا وسلاماً على إبراهيم (الأنبياء 69/21) ما انتفع أحد بها ثلاثة أيام وما سخنت مأوهم"⁽²⁹⁾.

وفي إضافة لأبي جعفر، أن جبريل نزل يحدثه وسط النار وأن نمرود قال من اتخذ إلهاً فليخذ مثل إله إبراهيم، وقد قال عظيم من عظمائهم إنني عزمت على النيران ألا تحرقه، فخرجت عنق من النار فأحرقتة، وكان نمرود ينظر بشرفة على النار، فلما كان بعد ثلاثة أيام، قال نمرود لأزر اصعد بنا حتى ننظر، فصعدا فإذا إبراهيم في روضة خضراء ومعه شيخ يحدثه، فالتفت نمرود إلى أزر فقال ما أكرم ابنك على الله، ثم قال نمرود لإبراهيم اخرج عني ولا تساكني⁽³⁰⁾.

وقد نسب إلى الرسول حديث آخر ذكر فيه أمر جبريل مع إبراهيم قال "إن نمرود الجبار لما ألقى إبراهيم في النار نزل إليه جبريل بقميص من الجنة وطفنسة من الجنة فألبسه القميص وأقعده على الطنفسة وقعد معه يحدثه"⁽³¹⁾.

وفي احتجاج على اليهود ذكر علي بن أبي طالب أن الرسول قال "بمحمد وآله الطيبين نجي الله تعالى نوحاً من الكرب العظيم وبرّد الله النار على إبراهيم وجعلها عليه سلاماً، ومكنه في جوف النار على سرير وفراش وثير ولم ير ذلك الطاغية مثله لأحد من ملوك الأرض وأنبت من حواليه من

(28) - م ن، ص 35.

(29) - م ن، ص 38.

(30) - م ن، ص 39-40.

(31) - م ن، ص 24.

الأشجار الخضرة النضرة النزهة وغمر ما حوله من أنواع النور بما لا يوجد إلا في فصول أربعة من السنة⁽³²⁾. ومثل هذا الخبر يسنده خبر آخر روي عن الرضا قال " لما رمي إبراهيم في النار دعا الله بحقنا (= الشيعة) فجعل النار عليه برادا وسلاما"⁽³³⁾.

وقد وجدنا خبرا يكشف عن تفاعل الكائنات الأخرى مع حدث حرق إبراهيم، قال أبو عبد الله " لما أضرمت النار على إبراهيم شكت هوام الأرض إلى الله عز وجل واستأذنته أن تصب عليها الماء فلم يأذن الله عز وجل بشيء منها إلا للضفد فاحترق منه الثلثان وبقي منه الثلث"⁽³⁴⁾. من جهة أخرى، كانت بعض الأخبار دقيقة في تحديد الأيام التي وقعت فيها المحنة وما عقبها من أحداث، قال أمير المؤمنين في جواب سؤال بعضهم "يوم الأربعاء ألقى إبراهيم في النار، ويوم الأربعاء وضعوه في المنجنيق، ويوم الأربعاء سلط الله على نمرود البقرة، ويوم الأربعاء خر عليهم السقف من فوقهم"⁽³⁵⁾.

وعن النمرود ذكر الشيعة أخبارا أخرى فسروا بها سبب موته، فقد قال جعفر الصادق (ت 138 هـ) في حكمة خلق الأشياء " فأما البعوض والبق فبعض سببه أنه جعل أرزاق الطير وأهان بها جبارا تمرد على الله وتجبر وأنكر ربوبيته، فسلط الله عليه أضعف خلقه ليريه قدرته وعظمته وهي البعوض فدخلت في منخره حتى وصلت إلى دماغه فقتلته"⁽³⁶⁾. وقد اهتموا في هذا الجانب بعذاب نمرود يوم القيامة، قال أبو عبد الله "إن أشد

(32) - م ن، ص 40.

(33) - م ن، ص ن.

(34) - م ن، ص. ص 36-37.

(35) - م ن، ص 37.

(36) - م ن، ص ن.

الناس عذابا يوم القيامة لسبعة نفر، أولهم ابن آدم الذي قتل أخاه ونمرود الذي حاج إبراهيم في ربه واثنان في بني إسرائيل هودا قومهم ونصراهم وفرعون... واثنان في هذه الأمة⁽³⁷⁾. وفي نص آخر "ومن هذه الأمة أعرابيان"⁽³⁸⁾.

ولم تهمل الشيعة أمورا أخرى نحو ما تعلق بالقميص الذي أثر حضوره في المرويات الإسلامية، فعن علي بن الحسين أن هاتفا يهتف به قال "يا علي بن الحسين أي شيء كانت العلامة بين يعقوب ويوسف؟ فقال لما قذف إبراهيم في النار هبط عليه جبريل بقميص فضة فألبسه إياه ففرت عنه النار ونبت حوله النرجس، فأخذ إبراهيم القميص فجعله في عنق إسحاق في قصبة فضة وعلقها إسحاق في عنق يعقوب وعلقها يعقوب في عنق يوسف"⁽³⁹⁾.

وقد دفعهم اهتمامهم بالمحنة إلى وصف هول النار، عن أبي الحسن موسى الكاظم (ت 183 هـ) أنه قال "يا إسحاق إن في النار لواديا يقال له سقر لم يتنفس منذ خلقه الله لو أن الله عز وجل له في التنفس بقدر مخطط لا حترق ما على وجه الأرض، وإن أهل النار ليتعوذون من حر ذلك الوادي ومنتته وقذره وما أعد الله فيه لأهله، وإن في ذلك الوادي لجبلا يتعوذ جميع أهل ذلك الوادي من حره ومنتته وقذره وما أعد الله فيه لأهله، وإن في ذلك الجبل لشعبا يتعوذ جميع أهله من حر ذلك الشعب ومنتته وقذره وما أعد الله فيه لأهله، وإن في ذلك الشعب لقلبا يتعوذ جميع أهل ذلك الشعب من حر ذلك القلب ومنتته وقذره وما أعد الله فيه لأهله، وإن في ذلك القلب لحيّة يتعوذ جميع أهل ذلك القلب من خبث تلك الحية ومنتتها وقذرها وما أعد الله

(37) - م ن، ص ن، انظر أيضا ص 43.

(38) - م ن، ص 38.

(39) - م ن، ص 43. وراجع أيضا الكليني ج 1، ص 336.

في أنيابها من السم لأهلها. وإن في جوف تلك الحية لسبعة صناديق فيها خمسة من الأمم السالفة واثنان من هذه الأمة»⁽⁴⁰⁾.

وقد رأى أئمة الشيعة أن يوم النيروز هو اليوم الذي كسر فيه إبراهيم أصنام قومه⁽⁴¹⁾. كما قارنوا بين إبراهيم وموسى بن عمران، فجاء عن بعض الرواة الشيعة قوله " سألت أبا عبد الله عن موسى لما رأى حبالهم وعصيهم كيف أوجس خيفة لم يوجسها إبراهيم، حين وضع في المنجنيق وقذف به في النار، فقال إن إبراهيم حين وضع في المنجنيق وقذف به في النار كان مستندا إلى ما في صلبه من أنوار حجج الله ولم يكن موسى كذلك ولذلك أوجس في نفسه خيفة لم يوجسها إبراهيم"⁽⁴²⁾.

4- مسارات الإعجاز والخوارق

من هذه المعجزات ما أدرجناه سابقا في باب إيمانه وحدث محتته، ولكن هناك معجزات انشغل بها المخبرون الشيعة، وهي قد حدثت في حياة إبراهيم وجاءت دليلا معتبرا في سيرته، منها نذكر ما أثبتته المجلسي في مصنفه بحار الأنوار، وأدرجه في باب الإعجاز. ويبدو أن الخبر الفاتح لمعجزاته ما ذكره موسى الكاظم في معجزات النبي محمد مقابل معجزات الأنبياء، فقال مخبرا عن إبراهيم " [إنه] حجب عن نمرود بحجب ثلاثة"⁽⁴³⁾. وقد رأى المجلسي أن الحجب الثلاثة هي البطن والغار والنار أي عند الحمل والولادة وعند النمو أو الاعتزال عن نمرود إلى الشام، وقد يكون ذلك إشارة

(40) - م ن، ص.ص 37-38.

(41) - م ن، ص 43.

(42) - م ن، ص.ص 35-36.

(43) - م ن، ص.ص 34-35.

إلى القميص والخاتم والتوسل بالأئمة وبسورة التوحيد⁽⁴⁴⁾.

وقد تحدث المعجزة في حالات ضيق خاصة جدا نحو ما حدث لإبراهيم مع أهل بيته ساعة مجيء ضيفه، فعن علي بن أبي طالب (ت40هـ) أن النبي سئل مم خلق الله عز وجل الجزر؟ فقال "إن إبراهيم كان له يوما ضيف ولم يكن عنده ما يمون ضيفه، فقال في نفسه أقوم إلى سقفي فاستخرج من جذوعه فأبيعه إلى النجار فيعمل صنما فلم يفعل، وخروج ومعه إزار إلى موضع وصلى ركعتين فجاء ملك وأخذ من ذلك الرمل والحجارة فقبضه في إزار إبراهيم وحمله إلى بيته كهيئة رجل، فقال لأهل إبراهيم هذا إزار إبراهيم فخذه ففتحت الإزار وإذا الرمل قد صار ذرة وإذا الحجارة الطوال قد صارت جزرا وإذا الحجارة قد صارت لفتا"⁽⁴⁵⁾. ويبدو أن هذا الخبر قد روي بشكل مغاير أو أن الأمر قد حدث في سيرة إبراهيم مرتين فقد قال جعفر الصادق "إن إبراهيم هو أول من حول له الرمل دقيقا وذلك أنه قصد صديقا له بمصر في قرض طعام فلم يجده في منزله فكره أن يرجع بالحمار خاليا، فملأ جرابه رملا، فلما دخل منزله خلى بين الحمار وبين سارة استحياها منها، ودخل البيت ونام ففتحت سارة عن دقيق أجود ما يكون فخبزت وقدمت إليه طعاما طيبا، فقال إبراهيم من أين لك هذا، فقالت من الدقيق الذي حملته من عند خليلك المصري، فقال أما إنه خليلي وليس بمصري، فلذلك أعطي الخلّة، وحمده وأكل"⁽⁴⁶⁾.

وقد حدثت في حياة إبراهيم معجزات أخرى مع غير أهل بيته، من

(44) - م ن، ص 35.

(45) - م ن، ص 78، وانظر أيضا ص 11.

(46) - م ن، ص 5، 6، 11، ويمكن توظيف هذا الحديث كذلك في فهم الخلّة.

ذلك مثلاً ما روي عن علي قال "إن إبراهيم مر ببانقيا⁽⁴⁷⁾ فكان يزلزل بها، فبات بها، فأصبح القوم ولم يزلزل بهم، فقالوا ما هذا وليس حدث؟ قالوا ههنا شيخ ومعه غلام له، فأتوه، فقالوا له يا هذا إنه كان يزلزل بنا كل ليلة ولم يزلزل بنا هذه الليلة فبت عندنا، فبات فلم يزلزل بهم، فقالوا أقم عندنا ونحن نجري عليك ما أحببت، قال لا ولكن [أن تبيعوني] هذا الظهر ولا يزلزل بكم، قالوا فهو لك، قال لا آخذه إلا بالشراء، قالوا فخذ بما شئت، فاشتراه بسبع نعاج وأربعة أحمره، فلذلك سمي بانقيا ...، فقال له غلامه يا خليل الرحمن ما تصنع بهذا الظهر ليس فيه زرع ولا ضرع؟ فقال له اسكت فإن الله عز وجل يحشر من هذا الظهر سبعين ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب يشفع الرجل منهم لكذا وكذا"⁽⁴⁸⁾.

وفي إخباره عن حدث آخر يرتبه بعد رؤيته الملكوت قال أبو عبد الله "التفت [إبراهيم] فرأى جيفة على ساحل البحر بعضها في الماء وبعضها في البر، تجيء سباع البحر فتأكل ما في الماء، ثم ترجع فيشتمل بعضها على بعض فيأكل بعضها بعضاً، ويجيء سباع البر فتأكل منها فيشتمل بعضها على بعض فيأكل بعضها بعضاً، عند ذلك تعجب إبراهيم مما رأى وقال يا رب أرني كيف تحيي الموتى هذه أمم يأكل بعضها بعضاً، قال أولم تؤمن؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي، (يعني حتى أرى هذا كما رأيت الأشياء كلها)، قال خذ أربعة من الطير فقطعهن واخبطهن كما اختلطت هذه الجيفة في هذه السباع التي أكل بعضها بعضاً فخلط، ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً فلما دعاهن أجبنه وكانت الجبال عشرة، وكانت الطيور

(47) - بانقيا، قرية بالكوفة.

(48) - م ن، ص 77.

الديك والحمامة والطاووس والغراب⁽⁴⁹⁾. وقد جمع الراوي في هذا الخبر بين حدثين دالين على إحياء الموتى. كما يمكن الإشارة إلى معجزة أخرى تتعلق بمسيره إلى إسماعيل في مكة وقد طويت له الأرض⁽⁵⁰⁾.

وهكذا فإن المعجزات تتكشف في سيرة إبراهيم، وقد كانت تظهر مرة في علاقته بربه وأحيانا أخرى في علاقته بالبشر أو بالكائنات الأخرى. وعموما فإن جملة تلك الأخبار تبين لنا إضافة إلى المعجزات بعض ما تعلق بانتقالاته الجغرافية من الكوفة إلى مصر أو غيرها.

5- تخصيص الشيعة النظر في مسألة الذبيح⁽⁵¹⁾

يكاد يجمع أئمة الشيعة استنادا إلى أقوال الرسول أحيانا، أو في انصراف عنها أحيانا أخرى على أن الذبيح كان إسماعيل، وقد توسعوا في القول في هذه المسألة، فأخبروا عن الذبيح وعن الفداء وزمن الرؤيا وزمن الذبح ومكانه وغير ذلك مما حف بالأمر، وقد ترددوا أحيانا وقالوا إنه إسحاق^(*).

أ- تعيين الذبيح

نقف في هذا العنصر عند رأيين:

(49) - م ن، ص 61، راجع أيضا ص. ص 62-63، حيث الاختلاف في نوع الطيور في بعضهم ذكر أنها طاووس ونسر وديك وبط، فالطاووس زينة الحياة والنسر الأمل والديك الشهوة والبط الحرص. وقد قال آخر هي الهمد والقرود والطاووس والغراب وإن رجح ما سبق ذكره، راجع ص 4، 65.

(50) - م ن، ص 112.

(51) - ذكر الكليني في أصول الكافي والمجلسي في بحار الأنوار إضافات مفيدة في هذه المسألة غير أننا لم نستثمرها في هذا الباب وإنما أحققناها بالتفسير لأنهما تلقاها عن المفسرين.

(*) - حين نستعمل عبارة الذبيح فنحن لا نقصد أنه قد ذبح فعلا وإنما جرى عند التداي استعمال هذه العبارة إشارة إلى كل الحدث فأخبروا بالذبيح عن كان سيذبح وعرفت المسألة في كتبهم بمسألة الذبيح.

- الأول، كان عليه إجماع الشيعة وهو اعتبار الذبيح إسماعيل، ويمكن أن نشير في هذا المستوى إلى الأحاديث المروية عن الرسول، وقد تأولوها بشكل معين من ذلك مثلاً ما أورده المجلسي عن الرضا حين سئل عن معنى قول الرسول أنا ابن الذبيحين قال "يعني إسماعيل بن إبراهيم الخليل وعبد الله بن عبد المطلب"⁽⁵²⁾. وفي حديث آخر سئل أبو عبد الله عن صاحب الذبح قال "إسماعيل"⁽⁵³⁾. وقد نسب حديث ثان إلى علي بن أبي طالب أكد فيه نفس الرأي حين قال "الذبيح إسماعيل"⁽⁵⁴⁾.

وقد قرر الرضا الأمر ذاته حين قرن بين إسماعيل الذبيح والحسين بن علي الذبيح قال "لما أمر الله عز وجل إبراهيم أن يذبح مكان ابنه إسماعيل الكبش الذي أنزله عليه تمنى إبراهيم أن يكون قد ذبح ابنه إسماعيل بيده، وأنه لم يؤمر بذبح الكبش مكانه ليرجع إلى قلبه ما يرجع إلى قلب الوالد الذي يذبح أعز ولده عليه بيده، فيستحق بذلك أرفع درجات أهل الثواب على المصائب، فأوحى الله عز وجل يا إبراهيم من أحب خلقي إليك؟ فقال يا رب ما خلقت خلقاً هو أحب إلي من حبيبك محمد، فأوحى الله إليه أفهو أحب إليك أم نفسك؟ قال بلى هو أحب إلي من نفسي، قال فولده أحب إليك أم ولدك؟ قال بل ولده، قال فذبح ولده ظلماً على أيدي أعدائه أوجع لقلبك أو ذبح ولدك بيدك في طاعتي؟ قال يا رب بل ذبحه على أيدي أعدائه أوجع لقلبي، قال يا إبراهيم فإن طائفة تزعم أنها من أمة محمد ستقتل الحسين ابنه من بعده ظلماً وعدواناً كما يذبح الكبش، فيستوجبون بذلك سخطي، فجزع إبراهيم لذلك وتوجع قلبه، وأقبل يبكي فأوحى الله عز وجل يا إبراهيم قد فديت جزعك على ابنك إسماعيل لو ذبحته بيدك بجزعك على الحسين وقتله،

(52) - المجلسي، ج 12، ص 123.

(53) - م ن، ص 127، راجع أيضاً ص 129.

(54) - م ن، ص ن.

وأوجبت لك أرفع درجات أهل الثواب على المصائب" (55).

الرأي الثاني، مختصر خبرين أحدهما ذكره أبو عبد الله قال " كتب يعقوب إلى عزيز مصر نحن أهل بيت نبلى فقد ابتلي أبونا إبراهيم بالنار، فوقاه الله وابتلي أبونا إسحاق [أو إسماعيل] بالذبح" (56). والثاني منسوب أيضا إلى أبي عبد الله فقد أكد حين أخبر عن زمن الذبح ومكانه أن إبراهيم حج بسارة أم الذبيح وأمرها أن تزور البيت، واحتبس الغلام كي يذبحه فيما بعد (57). وقد رجح الرواة القول بإسماعيل ذبيحا باعتبار كبره وولادته قبل إسحاق وجاءت البشارة به قبل البشارة بإسحاق واستدلوا على ذلك بحجج كثيرة (58).

ب- زمن الرؤيا والذبح ومكانهما

تخبرنا عن زمن الرؤيا وحدث الذبح وموضعيهما جملة من الأخبار نذكر منها أهمها، فعن أبي عبد الله أن إبراهيم أتاه جبريل عند زوال الشمس من يوم التروية، فقال يا إبراهيم ارتو من الماء لك ولأهلك، ولم يكن بين مكة وعرفات ماء، فسميت التروية لذلك، فذهب به حتى انتهى به إلى منى، فصلى به الظهر والعصر والعشاءين والفجر، حتى إذا بزغت الشمس خرج إلى عرفات ... فلما زالت الشمس خرج وقد اغتسل صلى الظهر والعصر بأذان واحد وإقامتين، وصلى في موضع المسجد الذي بعرفات وقد كانت ثم أحجار بيض فأدخلت في المسجد ... ثم مضى به إلى الموقف، فقال يا إبراهيم اعترف بذنبك، واعرف مناسكك، ولذلك سميت عرفة، وأقام به حتى

(55) - م ن، ص 124-125. راجع كذلك الكليني ج 2 ص 365، 366 وانظر أيضا المفصل بن عمر الجعفي ت 180 هـ، الهفت الشريف من فضائل مولانا جعفر الصادق، تح مصطفى غالب، دار الأندلس 1964، الباب الأربعون في معرفة قتل الحسين على اللبطن في زمن بني أمية، ص 120، 121.

(56) - م ن، ص 131.

(57) - م ن، ص 126، انظر لاحقا الخبر الكامل في عنصر زمن الذبح ومكانه.

(58) - م ن، ص 130، 140.

غربت الشمس، ثم أفاض به، فقال يا إبراهيم ازدلف إلى المشعر الحرام فسميت المزدلفة، وأتى به المشعر الحرام فصلى به المغرب والعشاء الآخرة بأذان واحد وإقامتين ثم بات بها حتى إذا صلى بها صلاة الصبح أراه الموقف، ثم أفاض به إلى منى فأمره فرمى جمرة العقبة، وعندها ظهر له إبليس، ثم أمره بالذبح. وإن إبراهيم حين أفاض من عرفات بات على المشعر الحرام وهو قزح⁽⁵⁹⁾ فرأى في النوم أنه يذبح ابنه، وقد كان حج بوالدته، فلما انتهى إلى منى رمى الجمرة هو وأهله، وأمر سارة أن زوري البيت، واحتبس الغلام فانطلق به إلى موضع الجمرة الوسطى فاستشار ابنه وقال كما حكى الله يا بني إني أرى في المنام أنني أذبحك فانظر ماذا ترى (الصافات 102/37)، فقال الغلام كما ذكر الله امض لما أمرك الله به يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين (الصافات 102/37)، وسلما لأمر الله وأقبل شيخ فقال يا إبراهيم ما تريد من هذا الغلام؟ قال أريد أن أذبحه، فقال سبحان الله تذبح غلاما لم يعص الله طرفة عين، فقال إبراهيم إن الله أمرني بذلك، فقال ربك ينهاك عن ذلك، وإنما أمرك بهذا الشيطان، فقال له إبراهيم ويلك إن الذي بلغني هذا المبلغ هو الذي أمرني به والكلام الذي وقع في أذني، فقال لا والله ما أمرك بهذا إلا الشيطان، فقال إبراهيم لا والله لا أكلمك، ثم عزم على الذبح فقال يا إبراهيم إنك إمام يقتدى بك، وإنك إن ذبحت ذبح الناس أولادهم، فلم يكلمه وأقبل على الغلام واستشاره في الذبح، فلما أسلما جميعا لأمر الله قال الغلام يا أبتاه خمر وجهي، وشد وثاقي، فقال إبراهيم يا بني الوثاق مع الذبح؟ لا والله لا أجمعهما عليك اليوم، فرمى له بقرطان الحمار، ثم أضجعه عليه، وأخذ المدينة فوضعها على حلقه ورفع رأسه إلى السماء، ثم انتحى عليه المدينة وقلب جبريل المدينة على قفاها،

(59) - قزح : قرن يقف الإمام عنده بالمزدلفة وهو موضع كانت توقد فيه النيران يا لجاهلية، وهو الجبل الصغير، راجع ياقوت الحموي : معجم البلدان.

واجتر الكباش من قبل ثبير وأثار الغلام من تحته، ووضع الكباش مكان الغلام، ونودي من ميسرة [الـ]مسجد.. أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا إنما كذلك نجزي المحسنين إن هذا لهو البلاء المبين (الصفات 105/37-106)، ولحق إبليس بأم الغلام حين نظرت إلى الكعبة في وسط الوادي بحذاء البيت فقال لها ما شيخ رأيته؟ قالت ذاك بعلي، قال فوصيف رأيته معه؟ قلت ذاك ابني، قال فإني رأيته وقد أضجعه وأخذ المديّة ليذبحه، فقالت كذبت إن إبراهيم أرحم الناس كيف يذبح ابنه! قال فارب السماء والأرض ورب هذا البيت لقد رأيته أضجعه وأخذ المديّة، فقالت ولم؟ قال زعم أن ربه أمره بذلك، قالت فحق له أن يطيع ربه، فوقع في نفسها أنه قد أمر في ابنها بلمر، فلما قضت نسكها أسرعت في الوادي راجعة إلى منى وهي واضعة يدها على رأسها تقول يا رب لا تؤاخذني بما عملت بأم إسماعيل". وقد سئل أبو عبد الله عن مكان الذبح، فقال "عند الجمرة الوسطى"⁽⁶⁰⁾.

أما الخبر الثاني فروي كذلك عن أبي عبد الله وفيه إضافات متعلّقة بأمر الذبح والموضع، قال "ثم انحنى عليه فقلّبها (= المديّة) جبريل عن حلقه فنظر إبراهيم فإذا هي مقلوبة، فقلّبها إبراهيم على حدها، وقلّبها جبريل على قفاها، ففعل ذلك مراراً، ثم نودي من ميسرة المسجد يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا، واجتر الغلام من تحته". ثم قال "فلما جاءت سارة فأخبرت الخبر قامت إلى ابنها تنظر فإذا أثر السكين خدوشاً في حلقه، ففزعت واشتكت وكان بدو مرضها الذي هلك". وذكر عن أبي جعفر قال "أراد أن يذبحه في الموضع... عند الجمرة الوسطى، فلم يزل مضربهم يتوارثونه كابراً عن كابر حتى كان آخر من ارتحل منه علي بن الحسين (ت 94 هـ) في شيء

(60) - م ن، ص. ص 125-127.

كان بين بني هاشم وبين بني أمية⁽⁶¹⁾. وممالا شك فيه أن ذكر سارة يؤكد فكرة إسحاق الذبيح لا إسماعيل. ويثبت المجلسي خبرا آخر عن أبي عبد الله جاء فيه أن إسماعيل هو الذبيح "كانت مكة منزل إسماعيل وإنما أراد إبراهيم أن يذبح إسماعيل أيام الموسم بمنى"⁽⁶²⁾.

ننتهي من هذه الأخبار إلى تبين زمن الرؤيا فهي قد كانت بموسم الحج ليلا على المشعر الحرام، وأما الذبح فقد كان بمنى بموضع الجمرة الوسطى.

أما الفداء فقد أخبرتنا أحاديث عن كيفية ذلك كما أخبرتنا أخرى عن الكبش، فقد ذكر أبو عبد الله في حديث أثبتناه سابقا أن المدينة قلبت وأن جبريل وضع الكبش مكان إسماعيل⁽⁶³⁾، وقد هبط الكبش من جبل ثبير، كما قال أبو عبد الله "نزل الكبش على الجبل الذي عن يمين مسجد منى، نزل من السماء وكان يأكل في سواد ويمشي في سواد أقرن ... [و] كان أملح أغبر"⁽⁶⁴⁾. وقد أضاف أبو الحسن الرضا صفات الكبش منها أنه يشرب في سواد وينظر في سواد ويبول في سواد ويبر في سواد وكان يرتع قبل ذلك في رياض الجنة أربعين عاما وما خرج من رحم أنثى⁽⁶⁵⁾. وفي خبر عن ملك الروم أنه سأل الحسن بن علي (ت 90 هـ) عن سبعة أشياء خلقها الله لم تركض في رحم فقال "أول هذا آدم ثم حواء ثم كبش إبراهيم ثم ناقة الله ثم إبليس الملعون ثم الحية ثم الغراب التي ذكرها الله في القرآن"⁽⁶⁶⁾. وقد وقفنا عند أخبار أخرى تهتم بالكبش فإذا هو أطيب مضغة من سواه في قول

(61) - م ن، ص. ص 128-129.

(62) - م ن، ص 130.

(63) - م ن، ص ن.

(64) - م ن، ص 131.

(65) - م ن، ص 123.

(66) - م ن، ص 129.

منسوب إلى الرضا، وفي خبر عن الحسن قال " لو علم الله عز وجل شيئاً أكرم من الضأن لفدى به إسماعيل" (67).

وقد سئل أبو عبد الله كيف صار الطحال حراماً وهو من الذبيحة، فقال "إن إبراهيم هبط عليه الكبش من ثبير... ليذبحه، أتاه إبليس فقال له أعطني نصيبي من هذا الكبش، قال وأي نصيب لك وهو قربان لربي وفداء لابني، فأوحى الله عز وجل إليه إن له فيه نصيباً وهو الطحال لأنه مجمع الدم، وحرمت الخصيتان لأنهما موضع للنكاح ومجرى للنطفة، فأعطاه إبراهيم الطحال والأنثيين وهما الخصيتان" (68).

6- منزلة إبراهيم في الآخرة

تخبرنا عن منزلته في الآخرة جملة من الأخبار تستوي نصوصها بنفس الملفوظ الذي أخبرت به نصوص أهل السنة، إلا أنها تدخل بعض التحويرات المتعلقة بمنزلة الأئمة والشيعة عموماً. ففي حديث عن الرسول قال " يا علي إنه أول من يدعى به يوم القيامة يدعى بي، فأقوم عن يمين العرش، فأكسى حلة خضراء من حلل الجنة ثم يدعى بأبينا إبراهيم فيقوم عن يمين العرش في ظله فيكسى حلة خضراء من حلل الجنة... ثم ينادي مناد من عند العرش نعم الأب أبوك، ونعم الأخ أخوك علي" (69).

وقد ظهرت بعض الاختلافات في خبر آخر عن أبي عبد الله، قال "إذا كان يوم القيامة، دعي محمد، فيكسى حلة وردية، ثم يقام عن يمين العرش، ثم يدعى بإبراهيم، فيكسى حلة بيضاء، فيقام عن يسار العرش، ثم

(67) - م ن، ص 131.

(68) - م ن، ص 130.

(69) - م ن، ص 3.

يدعى بعلي أمير المؤمنين، فيكسى حلة وردية، فيقام عن يمين النبي، ثم يدعى بإسماعيل، فيكسى حلة بيضاء، فيقام عن يسار إبراهيم، ثم يدعى بالحسن فيكسى حلة وردية، فيقام عن يمين أمير المؤمنين، ثم يدعى بالحسين فيكسى حلة وردية فيقام عن يمين الحسن، ثم يدعى بالأئمة فيكسون حلا وردية، فيقام كل واحد عن يمين صاحبه، ثم يدعى بالشيعية فيقومون أمامهم، ثم يدعى بفاطمة ونسائها من ذريتها وشيعتها فيدخلون الجنة بغير حساب، ثم ينادي مناد من بطنان العرش⁽⁷⁰⁾، من قبل رب العزة والأفق الأعلى نعم الأب أبوك يا محمد وهو إبراهيم، ونعم الأخ أخوك وهو علي بن أبي طالب، ونعم السبطان سبطاك⁽⁷¹⁾، و[هما] الحسن والحسين، ونعم الجنين جنينك وهو محسن، ونعم الأئمة الراشدون ذريتك وهم فلان وفلان، ونعم الشيعة شيعةك، إلا أن محمدا ووصيه وسبطيه والأئمة من ذريته هم الفائزون ثم يؤمر بهم إلى الجنة⁽⁷²⁾.

وقد حدد حديثان آخران منزلة أبوة إبراهيم بالنسبة إلى المؤمنين في الآخرة، قال الرسول "إن الولدان تحت عرش الرحمان يستغفرون لأبائهم يحضنهم إبراهيم وتربيههم سارة في جبل من مسك وعنبر وزعفران"⁽⁷³⁾. وفي حديث يخبر عن الإسراء والمعراج، مر على شيخ قاعد تحت شجرة وحوله أطفال، فقال "من هذا الشيخ يا جبريل، قال هذا أبوك إبراهيم قال فما هؤلاء الأطفال حوله، قال هؤلاء أطفال المؤمنين يغذوهم"⁽⁷⁴⁾.

(70) - بطنان العرش : وسطه ودواخله وأصله.

(71) - السبط والسبط والسبطان، ولد الولد وولد الابن والبنات ومعناه أيضا الطائفة والفرقة. فقوله في الحديث إن الله غضب على سبط من بني اسرائيل فمسخهم دواب، يعني قبيلة ترجع إلى أب واحد.

راجع لسان العرب، فصل الطاء، باب السين.

(72) - م ن، ص. ص 6-7. راجع في هذا الباب الكليني ج 1 ص 246، 247، 199.

(73) - م ن، ص 14.

(74) - م ن، ص 78.

7- تأسيس إبراهيم الحج

يمكن أن نقسم الأخبار المتعلقة بهذه المسألة إلى عنصرين، العنصر الأول جمعنا فيه الأخبار المحيلة إلى بناء البيت، أما الثاني ففيه أخبار تكشف عن شعائر الحج، كيف بدأت أول مرة، وهذا العنصر يقابل ما سميناه عند أهل السنة عقد الاستمرار والتواصل.

ففيما يخص بناء البيت قال أبو عبد الله "لما كان من قبل قابل أذن الله عز وجل لإبراهيم في الحج وبناء الكعبة وكانت العرب تحج إليه وكان ردما إلا أن قواعده معروفة، فلما صدر الناس جمع إسماعيل الحجاره وطرحها في جوف الكعبة، فلما أذن الله عز وجل في البناء قدم إبراهيم، فقال يا بني قد أمرنا الله عز وجل ببناء الكعبة، فكشف عنها فإذا هو حجر واحد أحمر، فأوحى الله إليه، ضع بناءها عليه، وأنزل الله عليه أربعة ملائكة يجمعون له الحجاره فصار إبراهيم وإسماعيل يضعان الحجاره والملائكة تتناولهما حتى تمت إثنا عشر ذراعا وهيئاً له باباً يدخل منه، وباباً يخرج منه، ووضع عليه عتبة وشريجا من حديد على أبوابه".

ويضيف حول كساء الكعبة "كانت الكعبة عريانة، فلما ورد عليه الناس أتى امرأة من حمير أعجبه جمالها، فسأل الله أن يزوجه إياه وكان لها بعل، فقضى الله على بعلها الموت فأقامت بمكة حزنا على بعلها، فأسلى الله ذلك عنها وزوجه إسماعيل، وقدم إبراهيم الحج، وكانت امرأة موافقة وخرج إسماعيل إلى الطائف يمتار لأهله طعاما فنظرت إلى شيخ شعث فسألها حالهم "... ويذكر ما كان من أمر إبراهيم مع زوجتي إسماعيل.

ففي زوجته الثانية قال أبو عبد الله "قالت له امرأته وكانت عاقلة فهلا نعلق عل هذين البابين سترين، سترنا من ههنا وسترنا من ههنا قال نعم

فعملا له سترين طولهما اثنا عشر ذراعا، فعلقهما على البابين، فأعجبها ذلك، فقالت فهلا أحوك للكعبة ثيابا ونسترها كلها، فإن هذه الأحجار سمجة، فقال لها إسماعيل بلى، فأسرعت في ذلك وبعثت إلى قومها بصوف كثير تستغل بهن ... فكلما فرغت من شقة علقته، فجاء الموسم وقد بقي وجه من وجوه الكعبة، فقالت لإسماعيل كيف نصنع بهذا الوجه الذي لم ندركه بكسوة، فنكسوه خصفا. فجاء الموسم فجاءته العرب على حال ما كانت تأتيه فنظروا إلى أمره، فأعجبهم فقالوا ينبغي لعامر هذا البيت أن يهدي إليه، فمن ثم وقع الهدى، فأتى كل فخذ من العرب بشيء يحمله من ورق ومن أشياء غير ذلك، حتى اجتمع شيء كثير فنزعوا ذلك الخصف وأتموا كسوة البيت وعلقوا عليها بابين، وكانت الكعبة ليست بمسقة فوضع عليها إسماعيل أعمدة مثل هذه الأعمدة التي ترون من الخشب فسقفها إسماعيل بالجرائد وسواها بالطين، فجاءت العرب من حول فدخلوا الكعبة ورأوا عمارتها، فقالوا ينبغي لعامر هذا البيت أن يزداد، فلما كان من قابل جاءه الهدى فلم يدر إسماعيل كيف يصنع به فأوحى الله عز وجل أن انحر وأطعمه الحاج⁽⁷⁵⁾.

يفيدنا ما ذكر سابقا في تحديد الأطراف التي شاركت في بناء البيت، وبما أن الملائكة قد ساهمت في ذلك، فإن الإعجاز قد شمل هذا الحدث.

ويضيف أبو عبد الله " فلما بلغ إسماعيل مبلغ الرجال أمر الله إبراهيم أن يبني البيت، فقال يا رب في أية بقعة؟ قال في البقعة التي أنزلت على آدم القبة فأضاء لها الحرم، فلم تزل القبة التي أنزلها الله على آدم قائمة حتى كان أيام الطوفان أيام نوح، فلما غرقت الدنيا رفع الله تلك القبة وغرقت الدنيا إلا موضع البيت، فسميت البيت العتيق لأنه أعتق من الغرق، فلما أمر الله عز

(75) - م ن، ص.ص 94-96.

وجل إبراهيم أن يبني البيت لم يدر في أي مكان يبنيه، فبعث الله جبريل فخط له موضع البيت، فأُنزل الله عليه القواعد من الجنة، وكان الحجر الذي أنزله الله على آدم أشد بياضا من الثلج، فلما مسته أيدي الكفار اسود، فبنى إبراهيم البيت ونقل إسماعيل الحجر من ذي طوى، فرفعه في السماء تسعة أذرع، ثم دله على موضع الحجر فاستخرجه إبراهيم ووضعه في موضعه الذي هو فيه الآن، وجعل له بابين، بابا إلى المشرق، وبابا إلى المغرب، والباب الذي إلى المغرب يسمى المستجار، ثم ألقى عليه الشجر والأذخر، وعلقت هاجر على بابه كساء كان معها، وكانوا يكونون تحته، فلما بناه وفرغ منه حج إبراهيم وإسماعيل ونزل عليهما جبريل يوم التروية لثمان من ذي الحجة، فقال يا إبراهيم قم فارتو من الماء، لأنه لم يكن بمنى وعرفات ماء فسميت التروية لذلك، ثم أخرجته إلى منى فبات بها ففعل به ما فعل بآدم، فقال إبراهيم لما فرغ من بناء البيت رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر (البقرة 126/2)، ...أي حبيه إلى الناس لينتابوا إليه ويعودوا إليه⁽⁷⁶⁾.

إن القواعد إذن كانت من الجنة وقد انتقل الحجر من بياض في عهد آدم إلى سواد في عهد إبراهيم بعد أن مسه الكفار، وكذلك حدد المحدث صفة البيت وأشار إلى كساء هاجر له وهو ما يتقاطع والخبر الأول في أكثر من عنصر.

وقد حاول الشيعة الإمام بكل ما جاء من إضافة في بناء البيت، فعن أبي عبد الله أن إبراهيم وإسماعيل حذا المسجد الحرام ما بين الصفا

(76) - م ن، ص.ص 99-100.

والمروى⁽⁷⁷⁾، مما يعني أن ما زاد على ذلك كان من عمل اللاحقين. وفي رواية أخرى، خط إبراهيم بمكة ما بين الحزورة⁽⁷⁸⁾ إلى المسعى، فذلك الذي خط إبراهيم يعني المسجد⁽⁷⁹⁾. ولم تهمل الذاكرة الشيعية وصف حال إبراهيم عند البناء فقد قال أبو الحسن أن السكينة ريح تخرج من الجنة لها صورة كصورة الإنسان ورائحة طيبة وهي التي أنزلت على إبراهيم فأقبلت تدور حول أركان البيت وهو يضع الأساطين⁽⁸⁰⁾، وبذلك لم يخل الأمر في مبدئه وكماله من إعجاز ظاهر.

أما فيما يخص الحج فقد جاءت أخبار في الإذن به والنداء إليه، فقد ذكر أبو جعفر خبر النداء إلى الحج قائلا "إن الله جل جلاله لما أمر إبراهيم ينادي في الناس بالحج قام على المقام فارتفع به حتى صار بإزاء أبي قبيس، فنادى في الناس بالحج فأسمع من في أصلاب الرجال وأرحام النساء إلى أن تقوم الساعة"⁽⁸¹⁾. وفي خبر آخر يؤكد نفس الحدث عن أبي عبد الله قال "لما أمر الله عز وجل إبراهيم وإسماعيل ببنيان البيت وتم بناؤه أمره أن يصعد ركنا ثم ينادي في الناس ألا هلم الحج، فلو نادى هلموا إلى الحج لم يحج إلا من كان يومئذ إنسيا مخلوقا، ولكن نادى هلم الحج، فلبى الناس في أصلاب الرجال، لبيك داعي الله لبيك داعي الله، فمن لبي عشرا حج وعشرا ومن لبي خمسا حج خمسا، ومن لبي أكثر فبعدد ذلك، ومن لبي واحدا حج واحدا، ومن لم يلب لم يحج"⁽⁸²⁾. وقد سئل أبو عبد الله لم جعلت التلبية؟ فقال "إن الله عز

(77) - م ن، ص 104.

(78) - الحزورة، كانت سوق مكة وقد دخلت في المسجد لما زيد فيه.

(79) - م ن، ص ن.

(80) - م ن، ص 103.

(81) - م ن، ص 106.

(82) - م ن، ص 105.

وجل أوحى إلى إبراهيم وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا فنادى فأحبيب من كل فج عميق يلبون⁽⁸³⁾.

وتختلف هذه الأخبار جزئيا عن خبر آخر ذكره الشيعة، قال أبو الحسن " فأوحى الله إلى إبراهيم، أن اصعد أباقبيس فناد في الناس، يا معشر الخلائق إن الله يأمركم بحج هذا البيت الذي بمكة محرما من استطاع إليه سبيلا فريضة من الله، فمد الله لإبراهيم في صوته حتى أسمع به أهل المشرق والمغرب وما بينهما من جميع ما قدر الله وقضى في أصلاب الرجال من النطف، وجميع ما قدر الله وقضى في أرحام النساء إلى يوم القيامة، فهناك.. وجب الحج على جميع الخلائق، فالتلبية من الحاج في أيام الحج هي إجابة لنداء إبراهيم يومئذ بالحج عن الله⁽⁸⁴⁾.

وفي طقوس الحج يفرد الشيعة أخبارا لأول من حج وكيفية الاغتسال والأشواط المقطوعة بين الصفا والمروى والجمار وغيرها، وقد جعلوا جبريل من علم إبراهيم تلك الطقوس، قال أبو عبد الله "أمر الله عز وجل إبراهيم أن يحج ويحج معه إسماعيل ويسكنه الحرم، فحجا على جمل أحمر ما معهما إلا جبريل، فلما بلغا الحرم، قال له جبريل، يا إبراهيم انزلا فاغتسلا قبل أن تدخلوا الحرم، فنزلا واغتسلا، وأراهما كيف يتهيأان للإحرام، ففعلا ثم أمرهما فأهلا بالحج وأمرهما بالتلبية الأربع التي لبي بها المرسلون، ثم سار بهما حتى أتى بهما باب الصفا فنزلا عن البعير وقام جبريل بينهما فاستقبل البيت فكبر وكبرا وحمد الله وحمدا وسجدا لله وأثنيا عليه مثل ما فعل وتقدم جبريل وتقدما يثنون على الله ويمجدونه حتى انتهى بهما إلى

(83) - م ن، ص 107.

(84) - م ن، ص 115.

موضع الحجر فاستلم جبريل وأمرهما أن يستلما وطاف بهما أسبوعا ثم قام بهما في موضع مقام إبراهيم فصلى ركعتين وصليا ثم أراهما المناسك ومسا يعملانه فلما قضيا نسكهما أمر الله عز وجل إبراهيم بالانصراف...⁽⁸⁵⁾. وفي الجمار كرروا نفس الخبر الذي أقره أهل السنة حين تراءى إبليس لإبراهيم⁽⁸⁶⁾ بالأولى والوسطى والقصوى، وأشاروا بخلافهم إلى أن السعي بين الصفا والمروى إنما صار كما هو إذ هناك عرض إبليس لإبراهيم⁽⁸⁷⁾.

أما عن منى، فعن الرضا أنها سميت كذلك "لأن جبريل قال هناك يا إبراهيم تمن على ربك ما شئت فتمنى إبراهيم في نفسه أن يجعل الله مكان ابنه إسماعيل كبشا يأمره بذبحه فداء له فأعطي مناه"⁽⁸⁸⁾، وهو ما يناقض في مجمله حديثا أوردناه عن الذبيح جاء فيه أن إبراهيم كان يرغب في ذبح ابنه تحقيقا لطاعة الله. وقد سميت عرفات كذلك لأن جبريل خرج بإبراهيم يوم عرفه فلما زالت الشمس قال جبريل له اعترف فاعترف⁽⁸⁹⁾.

وكذلك هو أمر المزدلفة فقد قال أبو عبد الله "إن جبريل انتهى به إلى الموقف فأقام به حتى غربت الشمس ثم أفاض به، فقال يا إبراهيم ازدلف إلى المشعر الحرام فسميت مزدلفة".

أما عن الطواف فقد قال "وشكا إسماعيل قلة الماء إلى إبراهيم فأوحى الله عز وجل إلى إبراهيم أن احتقر بثرا يكون فيها شرب الحاج، فنزل جبريل فاحتقر قليبهم يعني زمزم حتى ظهر مأوها، ثم قال جبريل انزل يا إبراهيم، فنزل بعد جبريل، فقال اضرب يا إبراهيم في أربع زوايا البئر وقل

(85) - م ن، ص 84.

(86) - م ن، ص.ص 102-110.

(87) - م ن، ص 108.

(88) - م ن، ص ن.

(89) - م ن، ص 109.

بسم الله، قال فضرب إبراهيم في الزواية التي تلي البيت وقال بسم الله، فانفجرت عينا، ثم ضرب في الأخرى وقال بسم الله فانفجرت عينا ثم ضرب في الثالثة وقال بسم الله فانفجرت عينا، ثم ضرب في الرابعة وقال بسم الله فانفجرت عينا، فقال جبريل اشرب يا إبراهيم وادع لولدك فيها بالبركة، فخرج إبراهيم وجبريل جميعا من البئر فقال له أفص عليك يا إبراهيم وطف حول البيت فهذه سقيا سقاها الله ولدك إسماعيل وخرج من الحرم⁽⁹⁰⁾.

8-تكميل مسار إبراهيم الأسري

يحدد الشيعة علاقته بسارة، وقد أوردوا أخبارا كثيرة حول علاقتهما بهاجر. ويبدو أن أوفى نص جاء في هذا الغرض حتى إنه ليظهر بمثابة السند التام في الإخبار عن حياة إبراهيم الأسرية وسيرته عموما، وقد رواه أبو عبد الله، فبدأ بذكر أمره مع سارة، قال "وإنه تزوج سارة ابنة لاجج وهي ابنة خالته، وكانت سارة صاحبة ماشية كثيرة وأرض واسعة وحال حسنة، وكانت قد ملكت إبراهيم جميع ما كانت تملكه، فقام فيه وأصلحه وكثرت الماشية والزرع حتى لم يكن بأرض كوئي ربي رجل أحسن حالا منه".

وثنى ببيان أمره مع نمرود قائلا "وإن إبراهيم لما كسر أصنام نمرود أمر به نمرود فأوثق وعمل له حيرا وجمع له فيه الحطب وألهب فيه النار ثم قذف إبراهيم في النار لتحرقه، ثم اعتزلوها حتى خمدت النار ثم أشرفوا على الحير فإذا هم بإبراهيم سليما مطلقا من وثاقه، فأخبر نمرود خبره فأمرهم أن ينفوا إبراهيم من بلده، وأن يمنعوه من الخروج بماشيته وماله، فحاجهم إبراهيم عند ذلك، فقال إن أخذتم ماشيتي ومالي فإن حقي

(90) - م ن، ص 96.

عليكم أن تردوا علي ما ذهب من عمري في بلادكم، واختصموا إلى قاضي نمرود فقضى على إبراهيم أن يسلم إليهم جميع ما أصاب في بلادهم، وقضى على أصحاب نمرود أن يردوا على إبراهيم ما ذهب من عمره في بلادهم، وأخبر بذلك نمرود فأمرهم أن يخلوا سبيله وسبيل ماشيته وماله وأن يخرجوه، وقال إنه إن بقي في بلادكم أفسد دينكم وأضر بآلهتكم".

ثم يعرض الراوي فيما بعد إلى خبر لقائه ملكا هم بسارة، قال "فأخرجوا إبراهيم ولوطا معه من بلادهم إلى الشام، فخرج إبراهيم ومعه لوط لا يفارقه وسارة، وقال لهم إني ذاهب إلى ربي سيهديني (الصفحة 99/37)، يعني إلى بيت القدس، فتحمل إبراهيم بماشيته وماله وعمل تابوتا وجعل فيه سارة وشد عليها الأغلاق غيرة منه عليها، ومضى حتى خرج من سلطان نمرود وسار إلى سلطان رجل من القبط يقال له عرارة، فمر بعاشر له فاعترضه العاشر ليعشر مامعه، فلما انتهى إلى العاشر ومعه التابوت قال العاشر لإبراهيم افتح هذا التابوت حتى نعشر ما فيه، فقال له إبراهيم، قل ما شئت فيه من ذهب وفضة حتى نعطي عشره ولا نفتحه، قال فأبى العاشر إلا فتحه، قال وغضب إبراهيم على فتحه، فلما بدت له سارة وكانت موصوفة بالحسن والجمال قال له العاشر ما هذه المرأة منك؟ قال إبراهيم هي حرمتي وابنة خالتي، فقال له العاشر فما دعاك إلى أن خبيتها في هذا التابوت؟ فقال إبراهيم الغيرة عليها أن يراها أحد، فقال له العاشر لست أدعك تبرح حتى أعلم الملك حالها وحالك، قال فبعث رسولا إلى الملك فأعلمه فبعث الملك رسلا من قبله ليأتوه بالتابوت فأتوا ليذهبوا به، فقال لهم إبراهيم إني لست أفارق التابوت حتى تفارق روحي جسدي، فأخبروا الملك بذلك فأرسل الملك أن احملوه والتابوت معه، فحملوا إبراهيم، والتابوت وجميع ما كان معه حتى

أدخل على الملك، فقال له الملك، افتح التابوت، فقال له إبراهيم أيها الملك إن فيه حرمتي وبنت خالتي وأنا مفتد فتحه بجميع ما معي، ... فلما رأى سارة لم يملك حلمه سفهه أن مد يده إليها، فأعرض إبراهيم وجهه عنها وعنه غيرة منه وقال اللهم احبس يده عن حرمتي وابنة خالتي، فلم يصل يده إليها ولم ترجع إليه، فقال له الملك إن إلهك هو الذي فعل بي هذا؟ فقال له نعم إن إلهي غيور يكره الحرام، وهو الذي حال بينك وبين ما أردت من الحرام، فقال له الملك فادع إلهك يرد علي يدي فإن أجابك فلن أعرض لها، فقال إبراهيم إلهي رد إليه يده ليكيف عن حرمتي، قال فرد الله عز وجل إليه يده فأقبل الملك نحوها ببصره ثم عاد بيده نحوها، فأعرض إبراهيم عنه بوجهه غيرة منه وقال اللهم احبس يده عنها، قال فبيست يده ولم تصل إليها، فقال الملك لإبراهيم إن إلهك لغيور وإنك لغيور فادع إلهك يرد علي يدي فإنه إن فعل لم أعد، فقال إبراهيم أسأله ذلك على أنك إن عدت لم تسألني أن أسأله، فقال له الملك نعم، فقال إبراهيم اللهم إن كان صادقاً فرد يده عليه فرجعت إليه يده .

ثم إن أبا عبد الله يهتم بخبر هاجر " فلما رأى ذلك الملك من الغيرة ما رأى، ورأى الآية في يده عظم إبراهيم وهابه وأكرمه وأتقاه وقال له قد أمنت من أن أعرض لها أو لشيء مما معك فانطلق حيث شئت، ولكن لي إليك حاجة، فقال إبراهيم ما هي؟ فقال له أحب أن تأذن لي أن أخدمها قبطية عندي جميلة عاقلة تكون لها خادماً، قال فأذن له إبراهيم فدعا بها فوهبها لسارة وهي هاجر أم إسماعيل، فسار إبراهيم بجميع ما معه".

ويقحم في خبره هذا أمر الإمامة، قال " وخرج الملك معه يمشي خلف إبراهيم إعظاما لإبراهيم وهيبه له، فأوحى الله تبارك وتعالى إلى

إبراهيم أن قف ولا تمش قدام الجبار المتسلط ويمشي وهو خلفك، ولكن اجعله أمامك وامش خلفه وعظمه وهبه فإنه مسلط، ولا بد من امرة في الأرض برة أو فاجرة، فوقف إبراهيم وقال للملك امض فإن إلهي أوحى إلي الساعة أن أعظمك وأهابك وأنا أقدمك أمامي وأمشي خلفك إجلالا لك، فقال له الملك أوحى إليك بهذا؟ فقال له إبراهيم نعم، فقال له الملك أشهد أن إلهك لرقيق حلیم كريم، وأنتك ترغبني في دينك".

وكان بعد ذلك أن طلب إبراهيم الخلف من هاجر، قال أبو عبد الله في الغرض " وودعه الملك فصار إبراهيم حتى نزل بأعلى الشمامات، وخلف لوطا في أدنى الشمامات، ثم إن إبراهيم لما أبطأ عليه الولد، قال لسارة لو شئت لبعثتي هاجر لعل الله أن يرزقنا منها ولدا فيكون لنا خلفا فابتاع إبراهيم هاجر من سارة فوقع عليها فولدت إسماعيل⁽⁹¹⁾.

يفيدنا هذا الخبر في تبين قرابة سارة من إبراهيم، فهي ابنة خالته وقد كانت غنية، وكان إبراهيم يقوم على رعاية ما تملكه، كما تنتهي منه إلى ترتيب بعض الأحداث، فحدث المحنة ثم بعد زواجه، وبعد ذلك كان ارتحاله إلى الشام، وهو ما يحدد جزئيا مساره الجغرافي فمن العراق حيث كوثرى ربي قرب الكوفة، ارتحل إلى الشام، وقد رافقه لوط وسارة إلى بيت المقدس، وهناك لقي ملكا أراد سارة لنفسه فحبس الله يده ثم إنه أخدمها بعد ذلك هاجر القبطية التي تزوجها بعد مشورتها وأنجب منها إسماعيل. كما يثبت هذا النص خبر انفصاله عن لوط، وقد ذكر في هذا الباب أيضا أن سارة طلبت منه أن يدعو الله ليرزقه غلاما فجاءت البشارة بعد ثلاث سنين بإسماعيل⁽⁹²⁾. ويمكن أن تكون ولادة خلفه قد حدثت بعد مناجاته ربه " يا رب كيف ذا العيال

(91) - م ن، ص.ص 45-47.

(92) - م ن، ص 131.

فأوحى الله تعالى إليه يا إبراهيم أو تريد لها خلفا منك يقوم مقامك من بعدك خيرا مني؟ قال إبراهيم اللهم لا، الآن طابت نفسي⁽⁹³⁾.

ولئن قبلت سارة في البداية سكنها مع هاجر فإن ولادة إسماعيل كانت سبب شقاق بينهما قال أبو عبد الله "إن إبراهيم كان نازلا في بادية الشام فلما ولد له من هاجر إسماعيل اغتمت سارة من ذلك غما شديدا، لأنه لم يكن منها ولد وكانت تؤذي إبراهيم في هاجر فتغمه فشكا إبراهيم ذلك إلى الله عز وجل فأوحى الله إليه، إنما مثل المرأة مثل الضلع العوجاء إن تركتها استمعت بها وإن أقمتهما كسرتها"⁽⁹⁴⁾.

وقد كان هذا الخلاف بين زوجتيه لما كان إسماعيل رضيعا، غير أننا خلاف ما ذكرنا نقف عند حديث آخر يثبت أن الخلاف قد تم وإسحاق موجود، وقد كان الأمر بينه وبين إسماعيل في صباهما، فقد قال علي بن أبي طالب "شب إسماعيل وإسحاق فتسابقا فسبق إسماعيل فأخذه إبراهيم فأجلسه في حجره وأجلس إسحاق إلى جنبه فغضبت سارة وقالت أما إنك قد جعلت ألا تسوي بينهما فاعزلها عني"⁽⁹⁵⁾.

أما عن ولادة إسحاق فقد أول أبو عبد الله ما ورد في القرآن وامرأته قائمة فضحكت (هود 71/11) بقوله "يعني حاضت، وهي يومئذ ابنة تسعين سنة وإبراهيم ابن مائة وعشرين سنة... وإن قوم إبراهيم نظروا إلى إسحاق وقالوا ما أعجب هذا وهذه يعنون إبراهيم وسارة أخذا صبيا، وقالوا هذا ابننا يعنون إسحاق فلما كبر لم يعرف هذا وهذا لتشابههما حتى صار إبراهيم يعرف بالشيب"⁽⁹⁶⁾.

(93) - م ن، ص 82.

(94) - م ن، ص 97، راجع أيضا ص 116.

(95) - م ن، ص 111.

(96) - م ن، ص ن.

وفي ذكر أبناء إبراهيم لم يتردد الشيعة في المفاضلة بين إسحاق وإسماعيل، قال أبو عبد الله " كان لإبراهيم ابنان فكان أفضلهما ابن الأمة ⁽⁹⁷⁾ " يقصد إسماعيل، " وقد قالوا إنه سأل ربه أن يرزقه ابنة تبيكه بعد موته ⁽⁹⁸⁾ ". وقد ذكر الشيعة أيضا خبر غيرة سارة قال أبو عبد الله " إن إبراهيم استأذن سارة أن يزور إسماعيل بمكة فأذنت له على ألا يبيت عندها ولا ينزل عن حمارة ⁽⁹⁹⁾ ".

وقد أوردوا أن الله عاقب سارة على فعلها مع هاجر، قال أبو جعفر " إن بنات الأنبياء صلوات الله عليهن لا يطمثن إنما الطمث عقوبة وأول من طمث سارة ⁽¹⁰⁰⁾ ". وقد قيل أيضا إن سارة لما أخذتها الغيرة قالت " يا إبراهيم احمل هاجر حتى تضعها ببلاد ليس فيها زرع ولا ضرع فأنتى بها مكة وخلفها وبكى ⁽¹⁰¹⁾ ".

أما بالنسبة إلى علاقة إبراهيم بهاجر وإسماعيل، فإن ارتحالهما إلى جهة مكة كان نتيجة الخلاف مع سارة، وقد ورد عند الشيعة أن الله أوحى إليه بالصبر عليها، ثم أمره أن يخرج إسماعيل وأمه عنها، فقال " يا رب إلى أي مكان؟ قال إلى حرمي وأمني وأول بقعة خلقتها من الأرض وهي مكة، فأنزل الله عليه جبريل بالبراق فحمل هاجر وإسماعيل وإبراهيم وكان إبراهيم لا يمر بموضع حسن فيه شجر ونخل وزرع إلا وقال يا جبريل إلى ههنا إلى ههنا، فيقول جبريل لا امض امض، حتى وافى به مكة، فوضعه في موضع البيت، وقد كان إبراهيم عاهد سارة أن لا ينزل حتى يرجع إليها، فلما نزلوا

(97) - م ن، ص 110.

(98) - م ن، ص 117.

(99) - م ن، ص 112.

(100) - م ن، ص 107.

(101) - م ن، ص 114-115.

في ذلك المكان كان فيه شجر، فألقت هاجر على ذلك الشجر كساء كان معها فاستظلوا تحته، فلما سرحهم إبراهيم ووضعهم وأراد الانصراف عنهم إلى سارة قالت له هاجر يا إبراهيم لم تدعنا في موضع ليس فيه أنيس ولا ماء ولا زرع؟ فقال إبراهيم الذي أمرني أن أضعكم في هذا المكان هو يكفيكم، ثم انصرف عنهم، فلما بلغ كدى وهو جبل بذى طوى التفت إليهم إبراهيم فقال ربنا إني أسكنت من نريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلوات فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون (إبراهيم 36-37)".

ويأتي القول في معجزة تفجر الماء، "ثم مضى وبقيت هاجر، فلما ارتفع النهار عطش إسماعيل وطلب الماء فقامت هاجر في الوادي في موضع المسعى فنادت هل في الوادي من أنيس؟ فغاب إسماعيل عنها فصعدت على الصفا ولمع لها السراب في الوادي وظنت أنه ماء، فنزلت في بطن الوادي وسعت فلما بلغت المسعى غاب عنها إسماعيل ثم لمع لها السراب في ناحية الصفا فهبطت إلى الوادي تطلب الماء فلما غاب عنها إسماعيل عادت حتى بلغت الصفا فنظرت حتى فعلت ذلك سبع مرات، فلما كان في الشوط السابع وهي على المروى نظرت إلى إسماعيل وقد ظهر الماء من تحت رجليه، فعدت حتى جمعت حوله رملا فإنه كان سائلا فرمته بما جعلته حوله فلذلك سميت زمزم".

ويصل المخبرون الشيعة بين إسماعيل وجرهم قائلين "وكانت جرهم نازلة بذى المجاز وعرفات، فلما ظهر الماء بمكة عكفت الطير والوحش على الماء، فنظرت جرهم إلى تعكف الطير على ذلك المكان واتبعوها حتى نظروا إلى امرأة وصبي نازلين في ذلك الموضع قد استظلا بشجرة وقد

ظهر الماء لهما، فقالوا لهاجر من أنت؟ وما شأنك وشأن هذا الصبي؟ قالت أنا أم ولد إبراهيم خليل الرحمن، وهذا ابنه أمره الله أن ينزلنا ههنا، فقالوا لها فتأذنين لنا أن نكون بالقرب منكم؟ قالت لهم حتى يأتي إبراهيم، فلما زارهم إبراهيم يوم الثالث، قالت هاجر يا خليل الله إن ههنا قوما من جرهم يسألونك أن تأذن لهم حتى يكونوا بالقرب منا، أفتأذن في ذلك؟ فقال إبراهيم نعم، فأذنت هاجر لجرهم فنزلوا بالقرب منهم وضربوا خيامهم فأنست هاجر وإسماعيل بهم، فلما زارهم إبراهيم في المرة الثالثة نظر إلى كثرة الناس حولهم فسر بذلك سرورا شديدا، فلما ترعرع إسماعيل ... كانت جرهم قد وهبوا لإسماعيل كل واحد منهم شاة وشاتين وكانت هاجر وإسماعيل يعيشان بها⁽¹⁰²⁾.

غير أن نصا آخر يضيف أن جبريل حضر الحدث وفجر ماء زمزم، وكأن بين الخبرين اختلافا يشي بتوتر المروي الشيعي، قال علي بن أبي طالب " انطلق إبراهيم بإسماعيل وبأمه هاجر حتى أنزلهما مكة فنقد طعامهم، فأراد إبراهيم أن ينطلق فيلتمس لهم طعاما فقالت هاجر إلى من تكلنا؟ فقال أكلكم إلى الله تعالى، وأصابهما جوع شديد فنزل جبريل وقال لهاجر إلى من وكلكما؟ قالت وكلنا إلى الله، قال لقد وكلكما إلى كاف، ووضع جبريل يده في زمزم ثم طواها فإذا الماء قد نبع، فأخذت هاجر قربة مخافة أن يذهب، فقال جبريل إنها تبقى، فادعي ابنك فأقبل فشربوا وعاشوا حتى أتاهم إبراهيم فأخبرته الخبر، فقال هو جبريل⁽¹⁰³⁾. وفي خبر آخر حينما عادت وجدت

(102) - م ن، ص.ص 97-99، وقد تصرفنا في النص في حدود الجملة الأخيرة فحذفنا الواو قبل كانت لأننا اقتطعنا منه فقرة لمناسبتها عنصرا آخر، أما عدم إثبات الهوامش فنلك يعني أنها مرتبطة بأخر هامش نضعه.

(103) - م ن، ص 111.

عقبه يفحص في ماء فجمعه فساخ ولو تركته لساح⁽¹⁰⁴⁾.

وتطالعنا أخبار تسكت عن أمر الاختلاف بين سارة وهاجر، فعن أبي عبد الله قال " لما ولد إسماعيل حمله إبراهيم وأمه على حمار وأقبل معه جبريل حتى وضعه في موضع الحجر ومعه شيء من زاد وسقاء فيه شيء من ماء والبيت يومئذ ربوة حمراء من مدر، فقال إبراهيم لجبريل ههنا أمرت، قال نعم، ومكة يومئذ سلم وسم⁽¹⁰⁵⁾ وحول مكة يومئذ ناس من العمالق⁽¹⁰⁶⁾.

أما عن علاقة إبراهيم بإسماعيل وأزواجه فيكرر الشيعة نفس مرويات السنة ما عدا إضافة تخص علاقته بزوجة إسماعيل الثانية، فقد جلاء عن أبي عبد الله إنها قالت لإبراهيم حين زارهم "أعطني رأسك حتى أغسله فأني أراه شعثا، فجعلت له غسولا ثم أدنت منه الحجر فوضع قدمه عليه فغسلت جانب رأسه، ثم قلبت قدمه الأخرى فغسلت الشق الآخر، ثم سلم عليها وقال إذا جاء زوجك فقلولي له قد جاء ههنا شيخ وهو يوصيك بعتبة بابك خيرا، ثم إن إسماعيل أقبل فلما انتهى إلى الثنية وجد ريح أبيه فقال لها هل أذاك أحد؟ قالت نعم شيخ وهذا أثر قدميه، فأكب على المقام وقبله، وقال شكوا إبراهيم إلى الله تعالى ما يلقي من سوء خلق سارة فأوحى الله تعالى إليه إن مثل المرأة مثل الضلع الأعوج، إن تركته استمعت به، وإن أقمته كسرتة، وقال إن إبراهيم تزوج سارة وكانت من أولاد الأنبياء على ألا يخالفها ولا يعصي لها أمرا فيما وافق الحق، وإن إبراهيم كان يأتي مكة من الحيرة في كل يوم⁽¹⁰⁷⁾.

(104) - م ن، ص 116، 106.

(105) - يعني شجرا له شوك.

(106) - م ن، ص 115-116.

(107) - م ن، ص 112.

وقد أفردوا أخبارا تتعلق بموت إسماعيل وحياته، قال أبو عبد الله
"الحجر بيت إسماعيل وفيه قبر هاجر وقبر إسماعيل"⁽¹⁰⁸⁾.

وقد سأل بعضهم عن الحجر أمن البيت هو أو فيه شيء من البيت
فقال "لا ولا قلامة ظفر ولكن إسماعيل دفن أمه فيه فكره أن يوطأ فحجر
عليه حجرا وفيه قبور أنبياء".

وقد أشاروا إشارات عابرة إلى تعلمه العربية والرامية وزواجه من
جرهمية، وقد مات عن مائة وعشرين أو مائة وسبع وثلاثين وقد عاش
إسحاق أكثر منه إذ مات عن مائة وثمانين كما ذكروا أنه كان صاحب حمام
مازال موجودا بالحرم⁽¹⁰⁹⁾.

9-هيئة إبراهيم وسلوكه وصفاته

تكمل الأحاديث المذكورة في هذا الغرض تصور الشيعة إبراهيم، بإخبارها
عن سلوكه وبعض ملامحه وهي أحاديث لا تختلف عموما عما أورده أهل
السنة في نفس الباب من ذلك، رؤية الرسول محمد إبراهيم وموسى وعيسى
ليلة الإسراء والمعراج ووصفهم، وإحالاته على ذاته حين سئل عن
إبراهيم⁽¹¹⁰⁾ يقصد شبهه به. غير أن بعض الأحاديث تضيف صفات أو تدقق
جانباً من جوانب التصور والمثال على ذلك ما قاله أبو عبد الله "عرض ملك
الروم على الحسن بن علي صور الأنبياء فأخرج صنما فقال هذه صفة
إبراهيم عريض الصدر طويل الجبهة"⁽¹¹¹⁾.

(108) - م ن، ص 117.

(109) - انظر ص 104، 113، 117.

(110) - م ن، ص 10.

(111) - م ن، ص 7، راجع الخبر مكتملا في تفسير القمي، باب مناظرات الحسين، ج 10، ص 111.

أما ما تعلق بكرمه فقد كررت الشيعة نفس المرويَّات السنية⁽¹¹²⁾، وتضيف بعض الجوانب المتعلقة بمسألة شبيهه، فقد ذكر علي بن أبي طالب أن الرجل كان يموت وقد بلغ الهرم ولم يشب فكان الرجل يأتي النادي⁽¹¹³⁾ فيه الرجل وبنوه فلا يعرف الأب من الابن فيقول أبوكم ؟ فلما كان زمان إبراهيم قال اللهم اجعل لي شيئا أعرف به، فشاب وابيض رأسه ولحيته⁽¹¹⁴⁾. وفي خبر آخر عن أبي عبد الله " لما دخل يوسف على الملك نمروود قال كيف أنت يا إبراهيم قال إني لست بإبراهيم إنما أنا يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم ، وهو صاحب إبراهيم الذي حاج إبراهيم في ربه، وكان أربع مائة سنة شاباً"⁽¹¹⁵⁾. وقد أضاف أبو جعفر في تفسير أسباب الموت زمن إبراهيم " كان الناس يعتبطون"⁽¹¹⁶⁾ اعتباطاً فلما كان زمان إبراهيم قال يا رب اجعل للموت علة يؤجر بها الميت ويسلى بها عن المصائب قال فأنزل عز وجل الموم وهو البرسام⁽¹¹⁷⁾ ثم أنزل بعده الداء"⁽¹¹⁸⁾. يضاف إلى ما سبق ذكره أخبار اهتمت بلباسه فهو أول من اتخذ النعلين⁽¹¹⁹⁾، وهو أول من ستر العورة، ففي خبر عن أبي عبد الله "أوحى الله عز وجل إلى إبراهيم أن الأرض قد شكت إلي الحياء من رؤية عورتك فاجعل بينك وبينها حجاباً، فجعل شيئاً هو أكثر من الثياب ومن دون السراويل فلبسه فكان إلى ركبتيه"⁽¹²⁰⁾.

(112) - م ن، ص 8، 13.

(113) - النادي، مجلس القوم.

(114) - م ن، ص 8.

(115) - م ن، ص 42.

(116) - أعبطه الموت، أخذه شاباً لا علة فيه.

(117) - البرسام، التهاب في الحجاب بين الكبد والقلب.

(118) - م ن، ص 14.

(119) - م ن، ص 13.

(120) - م ن، ص 77.

وهو أول من صافح "أول اثنين تصافحا على وجه الأرض ذو القرنين وإبراهيم الخليل استقبله إبراهيم فصافحه" (121).

كما اهتم الشيعة بأمر اختتانه فقد قال بعضهم لأبي عبد الله "إن من قبلنا يقولون إن إبراهيم خليل الرحمن ختن نفسه بقدوم على دن، فقال سبحان الله ليس كما يقولون، كذبوا على إبراهيم، فقلت له صف لي ذلك، فقال إن الأنبياء كانت تسقط عنهم غلفتهم مع سرهم في اليوم السابع، فلما ولد لإبراهيم إسماعيل من هاجر عيرتها سارة بما تعير به الإماء، قال فبكت هاجر واشتد ذلك عليها، فلما رآها إسماعيل تبكي بكى لبكائها، فدخل إبراهيم فقال ما يبكيك يا إسماعيل؟ فقال إن سارة عيرت أُمي بكذا وكذا فبكت فبكيك لبكائها، فقام إبراهيم إلى مصلاه فنادى ربه عز وجل فيه، وسأله أن يلقي ذلك عن هاجر، قال فألقاه الله عز وجل عنها، فلما ولدت سارة إسحاق وكان اليوم السابع سقطت من إسحاق سرته ولم تسقط غلفته، فجزعت من ذلك سارة، فلما دخل عليها إبراهيم قالت يا إبراهيم ما هذا الحادث الذي قد حدث في آل إبراهيم وأولاد الأنبياء؟ هذا ابنك إسحاق قد سقطت عنه سرته ولم تسقط عنه غلفته، فقام إبراهيم إلى مصلاه فنادى فيه ربه عز وجل وقال يا رب ما هذا الحادث الذي قد حدث في آل إبراهيم وأولاد الأنبياء؟ هذا إسحاق ابني قد سقطت سرته ولم تسقط عنه غلفته، فأوحى الله عز وجل أن يا إبراهيم هذا لما عيرت سارة هاجر، فأليت أن لا أسقط ذلك عن أحد من أولادك الأنبياء بعد تعيينها لهاجر، فاختن إسحاق بالحديد وأذقه حر الحديد، فختن إبراهيم إسحاق بحديد فجرت السنة بالختان في الناس بعد ذلك" (122).

(121) - م ن، ص 78، راجع خبرا آخر في الصفحة 76 يبين أن المصافحة كانت مع محمد والمعانقة كانت مع إبراهيم.

(122) - م ن، ص. ص 100-101.

في نفس الغرض يثبت المجلسي رأي الرسول القائل إنه "اختتن بالقدوم على رأس ثمانين سنة"⁽¹²³⁾. وفي خبر آخر قال علي "قيل لإبراهيم تطهر، فأخذ شاربته، ثم قيل له تطهر، فتنف تحت جناحه، ثم قيل له تطهر، فخلق عانته، ثم قيل له تطهر فاختنن"⁽¹²⁴⁾.

غير أننا من جهة أخرى نقف على حديث آخر منسوب لعلي يثبت فيه خلاف ما ذكر سابقا. فقد سئل عن خلق الله من الأنبياء مختونا فقال "خلق الله آدم مختونا وولد شيث مختونا وإدريس ونوح وسامر بن نوح وإبراهيم وداود وسليمان ولوط وإسماعيل وموسى وعيسى ومحمد" ثم سئل عن أول من أمر بالختان فقال "إبراهيم"⁽¹²⁵⁾.

10- صحف إبراهيم

محض الشيعة لذلك خبرين، الأول يحدد زمن نزولها فقد قال الرسول "أنزل الله صحف إبراهيم في أول ليلة من شهر رمضان"⁽¹²⁶⁾.

أما الخبر الثاني فيحدد عددها وبعض الآيات منها، قال الرسول "أنزل الله على إبراهيم عشرين صحيفة، قلت يا رسول الله ما كانت صحف إبراهيم؟ قال كانت أمثالا كلها، وكان فيها أيها الملك المبتلى المغرور إنني لم أبعثك لتجمع الدنيا بعضها إلى بعض ولكن بعثتك لترد عني دعوة المظلوم، فإني لا أردّها وإن كانت من كافر، وعلى العاقل ما لم يكن مغلوبا أن يكون له ثلاث ساعات، ساعة يناجي فيها ربه عز وجل، وساعة يحاسب فيها

(123) - م ن، ص 10.

(124) - م ن، ص ن.

(125) - م ن، ص 3.

(126) - م ن، ص 75.

نفسه، وساعة يتفكر فيما صنع الله عز وجل إليه، وساعة يخلو فيها بحظ نفسه من الحلال، فإن هذه الساعة عون لتلك الساعات، واستجمام للقلوب وتوزيع لها، وعلى العاقل أن يكون بصيرا بزمانه، مقبلا على شأنه، حافظا للسانه فإن من حسب كلامه من عمله قل كلامه إلا فيما يعنيه، وعلى العاقل أن يكون طالبا لثلاث، مreme لمعاش، أو تزود لمعاد، أو تلذذ في غير محرم". وجاء قوله في صحف موسى يعدل القول في صحف إبراهيم قال "كانت عبرا كلها، وفيها، عجب لمن أيقن بالموت كيف يفرح، ولمن أيقن بالنار لم يضحك، ولمن يرى الدنيا وتقلبها بأهلها لم يطمئن إليها، ولمن يؤمن بالقدر كيف ينصب، ولمن أيقن بالحساب لم لا يعمل".

وقد سأله أبو ذر الغفاري "يا رسول الله هل في أيدينا مما أنزله الله عليك شيء مما كان في صحف إبراهيم وموسى، قال يا أبا ذر اقرأ قد أفلح من تركي وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثر الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى إن هذا في الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى (الأعلى 14/87-19)»⁽¹²⁷⁾.

11- ما جاء في أخبار وفاته

تطالعنا جملة من الأخبار تحدد عمره وأخرى تتعلق بوفاته. ففي خبر عن الرسول أنه قال "عاش إبراهيم مائة وخمسا وسبعين سنة"»⁽¹²⁸⁾.

أما عن أخبار موته فهي وإن أحالت إلى موضع الموت وكيفية قبض

(127) - م ن، ص 71.

(128) - م ن، ص 11.

روحه، كانت تكشف عن قوة إيمانه ورضا ربه عليه، فقد ذكر أبو عبد الله قال "إن سارة قالت لإبراهيم، يا إبراهيم قد كبرت فلو دعوت الله أن يرزقك ولدا نقر أعيننا به فإن الله قد اتخذك خليلاً وهو محيب لدعوتك إن شاء، قال فسأل إبراهيم ربه أن يرزقه غلاماً عليماً فأوحى الله عز وجل إليه إني واهب لك غلاماً عليماً ثم أبلوك بالطاعة لي، فمكث إبراهيم بعد البشارة ثلاث سنين ثم جاءته البشارة من الله عز وجل وإن سارة قد قالت لإبراهيم إنك قد كبرت وقرب أهلك، فلو دعوت الله عز وجل أن ينسئ في أهلك وأن يمد لك في العمر فتعيش معنا ونقر أعيننا، فسأل إبراهيم ربه ذلك، فأوحى الله عز وجل إليه سل من زيادة العمر ما أحببت تعطه، فأخبر إبراهيم سارة بذلك فقالت له سل الله أن لا يميتك حتى تكون أنت الذي تسأله الموت، فسأل إبراهيم ربه ذلك، فأوحى الله عز وجل إليه ذلك لك، فأخبر إبراهيم سارة بما أوحى الله عز وجل إليه في ذلك فقالت سارة لإبراهيم اشكر الله واعمل طعاماً وادع عليه الفقراء وأهل الحاجة، ففعل ذلك إبراهيم ودعا إليه الناس، فكان فيمن أتى رجل كبير ضعيف مكفوف معه قائد له فأجلسه على مائدته، قال فمد الأعمى يده فتناول لقمة وأقبل بها نحو فيه فجعلت تذهب يميناً وشمالاً من ضعفه، ثم أهوى بيده إلى جبهته فتناول قائده يده فجاء بها إلى فمه، ثم تناول المكفوف لقمة فضرب بها عينه، وإبراهيم ينظر إلى المكفوف وإلى ما يصنع، فتعجب إبراهيم من ذلك وسأل قائده عن ذلك، فقال له القائد هذا الذي ترى من الضعف، فقال إبراهيم في نفسه أليس إذا كبرت أصبح مثل هذا؟ ثم إن إبراهيم سأل الله عز وجل حيث رأى من الشيخ ما رأى فقال اللهم توفني في الأجل الذي كتبت لي فلا حاجة لي في الزيادة في العمر بعد الذي رأيت" (129).

(129) - م ن، ص. ص 79-80.

ولئن أبان هذا الخبر تردد إبراهيم بين الرغبة في الحياة والرغبة في الموت فإن الخبر الموالي يكشف أن موته كان لقاء بين الخليل وربه عن رضا، قال علي بن أبي طالب "لما أراد الله تبارك وتعالى قبض روح إبراهيم أهبط إليه ملك الموت فقال السلام عليك يا إبراهيم، قال وعليك السلام يا ملك الموت أَداع أم ناع؟ قال بل داع يا إبراهيم فأجب، قال إبراهيم فهل رأيت خليلاً يميت خليله؟ قال فرجع ملك الموت حتى وقف بين يدي الله جل جلاله فقال، إلهي قد سمعت ما قال خليلك إبراهيم، فقال الله جل جلاله يا ملك الموت اذهب إليه وقل له هل رأيت حبيباً يكره لقاء حبيبه، إن الحبيب يحب لقاء حبيبه" (130).

وقد أخبر أبو عبد الله عن وفاة إبراهيم قال "إن إبراهيم لما قضى مناسكه رجع إلى الشام فهلك، وكان سبب هلاكه أن ملك الموت أتاه ليقبضه فكره إبراهيم الموت فرجع ملك الموت إلى ربه عز وجل فقال إن إبراهيم كره الموت، فقال دع إبراهيم فإنه يحب أن يعبدني، حتى رأى إبراهيم شيخاً كبيراً يأكل ويخرج منه ما يأكله فكره الحياة وأحب الموت. فبلغنا أن إبراهيم أتى داره فإذا فيها أحسن صورة ما رآها قط، قال من أنت؟ قال أنا ملك الموت، قال سبحان الله من الذي يكره قربك وزيارتك وأنت بهذه الصورة؟ فقال يا خليل الرحمن إن الله تبارك وتعالى إذا أراد بعبد خيراً بعثني إليه في هذه الصورة، وإذا أراد بعبد شراً بعثني إليه في غير هذه الصورة. فقبض بالشام، وتوفي بعده إسماعيل وهو ابن ثلاثين ومائة سنة، فدفن في الحجر مع أمه" (131).

(130) - م ن، ص 78.

(131) - م ن، ص 79.

وفي خبر آخر اهتم الشيعة بوصول خبر موت إبراهيم إلى إسماعيل فقد ذكر أبو عبد الله بعد إخباره عن زواج إسماعيل " إن الله قضى على إبراهيم الموت فلم يره إسماعيل ولم يخبر بموته حتى كان أيام الموسم وتهاياً إسماعيل لأبيه فنزل عليه جبريل فعزاه بإبراهيم فقال له يا إسماعيل لا تقل في موت أبيك ما يسخط الرب وقال إنما كان عبداً دعاه الله فأجابه. وأخبره أنه لاحق بأبيه وكان لإسماعيل ابن صغير يحبه وكان هوى إسماعيل فيه فأبى الله عليه ذلك فقال يا إسماعيل هو فلان قال فلما قضى الموت على إسماعيل دعا وصيه فقال يا بني إذا حضرك الموت فافعل كما فعلت فمن ذلك ليس يموت إمام إلا أخبره الله إلى من يوصي"⁽¹³²⁾.

12- أهمية التصور الشيعي في بناء التصور العام حول إبراهيم

يمكن النظر إلى هذه الأهمية من زوايا عديدة، ككم النصوص وكثرة الأخبار وغرابتها وتضاربها، لكن في البداية لا بد من التذكير بجملة من النتائج التي أشرنا إليها في التصور السني لأنها تصدق في التصور الشيعي وأول تلك النتائج تنامي النصوص تنامياً كبيراً يفوق كثيراً ما أقرته الأحاديث السنية من أخبار حدثت بها عن إبراهيم.

إن النصوص الشيعية تنامي بشكل كبير نحو تكميل التصور، والأسباب كثيرة منها ما جاء في سياقات الردود على أهل السنة، أو ما كان توسيعاً لدلالة الأخبار القرآنية، كما أن نصوصاً كثيرة أخرى يمكن إلحاقها بالنصوص المنقطعة، التي لا تنطلق من نص قرآني أو نص سني بل حيثما ركبتها يمكن أن تنهض بوظيفة، فهي مضامين خاصة تكشف جانباً من

(132) - م ن، ص 96-97.

سيرة إبراهيم، وتقدم إضافة أو تعيد قولاً على قول جاء في عنصر ما.
وعموماً فإن الأخبار الشيعية تؤدي وظيفتين:

- الوظيفة الأولى تواصلية مع النص القرآني.

- الوظيفة الثانية، كانت في الغالب وظيفة قطع مع الموروث السني
عن إبراهيم باستثناء ما ذكر منسوباً إلى الرسول في حالات تماثل الأخبار
والأحاديث.

إننا في هذا الموضع بالذات نعي أن هناك مشكلة فنحن قد قدمنا
نصوص أهل السنة والجماعة على النصوص الشيعية، غير أن ذلك لا يعني
أنها أسبق في النشأة، ففي الأصل نعلم أن الأمر كان محل جدل كبير بين
الفرقتين، فكل فرقة تعتبر نفسها أسبق في التدوين. فالذهبي حدد التدوين
السني بسنة 143 هـ ولم يشر إطلاقاً إلى تدوين العلم الشيعي⁽¹⁷²⁾. وسكوته
ذلك كان سكوتاً أيديولوجياً، وفي مقابل هذا نعرف أن جعفر الصادق سادس
الأئمة الشيعة الإثني عشرية (ت 148 هـ) أشرف على بلورة المعتقد
السياسي الشيعي في صيغته المكتملة مما يعني أن الشيعة قد تكون أسبق في
التدوين. وإذا كان أهل السنة قد عادوا بالتدوين إلى عهد عمر بن العزيز
(ت 101 هـ) الذي أمر بكتابة أحاديث الرسول وجمعها⁽¹⁷³⁾ فإن الشيعة
رجعت بذلك الأمر إلى ابن أبي رافع المتوفي سنة 35 هـ أيام علي بن
أبي طالب⁽¹⁷⁴⁾.

إجمالاً فإن سبق هذا أو ذلك لا يعيننا كثيراً، وإنما ما يعيننا في المقام

(172) - راجع السيوطي: تاريخ الخلفاء، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار النهضة القاهرة، 1976،
ص 416.

(173) - الجابري: تكوين العقل العربي، ص 66.

(174) - الجابري، م ن، ص 67، وراجع أيضاً محمد عجاج الخطيب: أصول الحديث، علومه
ومصطلحاته، دار الفكر، بيروت 1975، ص 212.

الأول أن الأخبار الشيعية جاءت في معظمها على لسان جعفر الصادق (= أبو عبد الله) وهو من أسس الأيديولوجيا الشيعية، وجمع حوله مجموعة من الشخصيات العلمية والفلسفية وأخذوا ينظرون للقضية الشيعية، قضية الإمامة أساساً، وفي نفس الوقت يردون على خصومهم المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة وغيرهم⁽¹⁷⁵⁾.

وقد كانت الردود محكومة بالهاجس الأيديولوجي، ولأن الشيعة كانت دائماً تؤسس الردود لأنها تمثل خط المعارضة مقابل السنة بوصفها تمثل الخط الرسمي، فإن المستويات الأيديولوجية في الردود تظهر بجلاء بعكس أهل السنة الذين يتوجهون إلى عامة الناس في غالب منظومتهم العقدية، بل هم لا يحتاجون إلى ذلك ما دامت سلطتهم قائمة ومقاتلتهم سائدة على الناس. طبيعى إذن والحال على ما ذكرنا، أن نصوص المعارضة الشيعية تكون أكثر حضوراً لأنها محكومة بسياقين، سياق الرد وسياق التأسيس، وهي من جهة أخرى ليست في موقع سلطة ولذلك فإنها انصرفت إلى تأكيد قوتها الفكرية الأيديولوجية بنسج النصوص بكل الأشكال، وأطلقت العنان لجماعاتها وأئمتها دون مراقبة. بهذا يمكن أن نفسر فعلاً نصوصاً كثيرة تداولت للإخبار عن معجزات إبراهيم لم يذكرها أهل السنة أو حدثت عن موته وعلاقته بأسرته وعن شعائر الحج، وكل تلك الأخبار سرعان ما تتداولها الذاكرة وتنتشر في الأمصار الشيعية، أي في فضاء السيادة العقدي، وهي تهيمن على أنماط السرد الشفوي، وتحضر حضوراً وافياً يمكن أن يطمس الأخبار السننية أو يعاندها أو يقوضها.

أما إذ جاءت الأخبار الشيعية على لسان أبي عبد الله جعفر الصادق

(175) - الجابري : بنية العقل العربي، ص 335.

وبتلك الكثافة فإن لذلك دلالاته، فهو السلطة الشيعية الأولى المؤسسة للأيديولوجيا الشيعية، وقوة حجته قد تتضاءل بالنسبة إلى وجهة نظر أهل السنة، ولكنه مع المتشيعين يبقى السلطة الأنفذ في تقرير أمر النبي إبراهيم ومن ورائه أمر الشيعة، وما يقوله يظل صائبا عند طائفته ولا يرقى إليه أي شك.

إن التصور الشيعي حول إبراهيم في خطوطه الكبرى وفي خلفياته السياسية، لم تقم بصياغته جماعة ما قبل ظهور الصراع كالرسول والخلفاء وبعض الشخصيات الأخرى من الصحابة كما ظهر في التصور السني، بل قام بذلك الرسول وعلي الإمام الأول وبقية الأئمة.

وعندئذ فإن الرسول في حد ذاته يصبح منتميا إلى هذه الأيديولوجيا فتنسب إليه الأخبار بهذا الشكل أو ذاك. وموقع المخبر أو المحدث ليس موقع الخارج عن الأيديولوجيا بل من كان منتميا إلى المؤسسة الشيعية. فالرسول أو علي أو جعفر الصادق أو موسى الكاظم ليس لهم من دلالة غير الدلالة على الشيعة فرقة سياسية ناجزة العقيدة، وإذا كان تصور إبراهيم يتحدد بالقياس إلى المرويات السنية أي إزاء طرف أيديولوجي معارض، فكيف يتحدد داخل العقائد الشيعية؟

ليست الإجابة عسيرة إذا عرفنا أن الدعامة الأساسية التي يبنى عليها الشيعة آراءهم ويشيدون بها مذهبهم السياسي والعقدي هي الإمامة تعقد لفرد من أهل البيت دون غيره من المسلمين. إن التفكير في الإمامة المعتبرة هاجس الشيعة جعلت إبراهيم إماما وجعلت الذرية الشيعة ذريته، وصلاته دعوة للإمام، وبناءه البيت تأسيسا للبيت الشيعي.

بخلاف الحال مع أهل السنة الذين حددوا سيرة إبراهيم في مجملها

وتصوره العام بالقياس إلى الموضوع العام الذي ينتمي إليه وهو أنه في تاريخ الأنبياء عبرة للرسول ودعم، وفي أقصى الأحوال فاضلوا بينه وبين محمد لأنه الخاتم المكمل، واعتبروا تجربته تجربة التكميل والعلق والختم.

لقد كان دور إبراهيم واحدا من الأدوار في تاريخ الإسلام ينتمي إلى الخط العام دون أن يتميز كثيرا، ولكنه عند أهل الشيعة يتجاوز ذلك الدور المماثل لغيره من الأدوار إلى مستوى الدور المتميز، لأنهم وجدوا في حضوره التاريخي نقلا تحقق به الجماعة توازنها النفسي، فأقاموا مع ذريته وصلا وأنشأوا تطابقا، فالحسين كما بان في أخبارهم ليس غير إسماعيل، والمتسلط الجبار مع إبراهيم لم يكن غير الخليفة السني المتسلط، ومكة الحج الإبراهيمي وطقس الفداء يغدوان الوجه الآخر لحج إلى كربلاء.

ليس إبراهيم أبا الأنبياء أو أبا المسلمين، إنه أبو الشيعة، وسيرته وتاريخه في النهاية مفضيان إلى سيرة الشيعة وتاريخهم، فانه قد أنبأ إبراهيم بخبر الحسين والطائفة الظالمة التي تقتله، بل إن دعاءه في ذلك الزمان كان دعما للشيعة يوم القيامة⁽¹⁷⁶⁾.

أما عن معجزات إبراهيم حيث الرمل يصبح دقيقا أو هو يمشي على الماء دون أن يغوص فيه فتلك بداية لمعجزات الأئمة وكراماتهم. إنه لا يحدث عن المثل إلا مثيله وهذا من ذاك، فكل عناصر الإعجاز ووحداته التي أسسها الشيعة حول سيرة إبراهيم، وإن بدت غير مقحمة ومتصلة بطبيعة العقائد، كانت لها وظيفة أخرى تتجاوز وظيفة تكميل التصور هي تحقيق تواصل الإعجاز في سيرة ذرية إبراهيم الشيعية، فإذا ما سوي بين الإمام

(176) - انظر قول أبي جعفر : فدعوة إبراهيم بالغلة للمؤمنين من شيعتنا يوم القيامة، أورده المجلسي، م س، ص 80.

والنبي ليس هناك ما يمنع حدوث نفس المعجزات، أي نفس الأساطير. إن ترسيم المعارضة السياسية الشيعية وإضفاء المشروعية الدينية عليها هو الذي أملى على الشيعة استثمار تصور إبراهيم بجعله في خدمة حاضرها وخدمة معادها في الآخرة، ولذلك فهي قد خرجت بإبراهيم من دائرة التاريخي الممكن العقلي إلى اللامعقول، فذلك هو الفضاء الأرحب الذي ترغب أن تعيش فيه كل الجماعات الأيديولوجية، إذ لا يشدها العادي المعقول بل الأسطوري الميثي المغارق لأن بنية نصها الأول كانت كذلك. وهي لا يمكن أن توجد إلا بوجود صراع، وإن كان وهمياً ولكنه يختزل دائماً ما كان في القرآن.

ففي القرآن أخبرنا عن صراع نموذجي بين التوحيد والشرك أي بين الأنبياء والمشركين، وفي المدونات السنية كان صراع المسلم مع المرتد من أهل الأهواء والبدع. أما عند أهل الشيعة فهو صراع من أجل استرداد الحق المغتصب من الظالم الكافر السني. وهكذا انتقل الصراع من مجاله الحقيقي بين الموحد والمشرِك إلى ما بين المسلم الشيعي والمسلم السني، فكل فرقة ترى الأخرى كافرة وتوجب محاربتها محاربة المشرِك، وتمحض لذلك آليات تؤولها خدمة للغرض.

إن مدار الصراع واحد في النهاية، فالشيعة تأخذ الفكرة وتستغلها في خطابها فيختلف بذلك توظيف الأشخاص من موقع إلى آخر.

إن أهمية الأيديولوجيا الشيعية في بناء التصور حول إبراهيم لا تحجب عنا بعض الاضطراب بدا في النصوص الشيعية قد يكون شبيهاً بمثله السني الذي كنا أشرنا إليه، إلا أنه في نفس الوقت مختلف. ونتوقف عند بعض العناصر الدالة على التوتر والاضطراب أكثر من غيرها.

إنه يعود في نظرنا إلى كون أهل الشيعة تصوروا الوقائع والأحداث والأماكن انطلاقاً من بيئتهم، والمثال بين على ذلك فيما أخبروا به عن أسر الروم لوط، ففي ذلك الزمن مازالت الأمم لا تعرف هذا التقسيم "الروم والعرب" وإنما هم قد قصدوا العدو أي عدو كان، قياساً على الكافر المعارض لهم وقياساً على أن كل جبار هو النمرود أو فرعون، وربما جاز الحديث عن العماليق باعتبارهم أعداء أكثر من الروم، وكذا ما تعلق بمسير إبراهيم إلى بيت المقدس، فالتسمية حادثة والمسير قديم، ولكنهم دللوا على المواقع بما جد من عمران وأوضاع. والظاهر أن العرب عموماً احتاجت إلى تأسيس حاضرها من خلال ماضيها في مستوى الأحداث المعتمدة تاريخياً، واحتاجت أيضاً إلى حاضرها لتفهم من خلاله وجود الأماكن القديمة والمواقع فبالمثل جرى تصور الدارس للذهاب.

في نفس الباب يمكن أن نشير إلى العلاقة بين آزر والملك الحاكم في عهد إبراهيم، فقد ذكر أصحاب النص الشيعي أنه كان وزيراً لنمرود، ولئن كان هذا النظام في الحكم حادثاً، فإننا نفهم أنهم قصدوا مفهوم المعين والمساعد لا الوزارة خطية. وقد تصوروا كذلك موت النمرود بالبعوض، ووصفوا النار انطلاقاً من واقعهم وعالمهم المعيش، وكذا هو الأمر حين نسبوا إلى إبراهيم النعلين وابتداع لبس السراويل، واعتبروه أول من صافح على وجه الأرض.

إن العقل في تصويره لإبراهيم في دنياه كما بينا أو في تصويره له في أخراه حين يستقبل العرش، وقد استمد ذلك من طبيعة المجلس العربي، ينطلق من محيطه ليتصور بعد ذلك الأحداث في فضاء عربي إسلامي، ويخلق شبهاً مناسباً بين الطرفين، ويضاعف العظمة. ولذلك وظيفتان:

- الأولى أن المسلمين بذلك يقررون وقوع الأحداث فعلا و يقيمون لها تاريخية حتى إنهم لم يشكوا إطلاقا في صحة حدوثها.

- الثانية أنهم يجذرون ذلك في بيئتهم وواقعهم لتأكيد انتمائهم إليها وانتمائها إليهم ثقافيا وعقديا وجغرافيا، وهو وجه آخر من وجوه تحقيق الإيلاف العقدي والعرقى والجغرافى والثقافى.

إذا كانت أوضاع المؤول الثقافية والاجتماعية والسياسية هي التي تجعله يطور القرآن، فإن نفس الأوضاع هي التي تجعل المحدثين ينسجون العناصر الجديدة في تصور إبراهيم. ولقد بقوا مشدودين إلى إثبات واقعية الحدث وتاريخيته من جهة، رغم أن ما يذكرون يحيل إلى العكس، ويؤكدون عظمتة وقداسته من جهة ثانية. لذلك فإن التصور حول إبراهيم مثلما بدت عناصره مألوفة بين الناس كانت مفارقة لعالمهم.

في هذا المستوى يظهر تسرب الإسرائيليات وقد قصدنا بذلك نصوصا كانت حيزا تظهر فيه أخبار ما تعلق بالآخرة والجنة والنار، وقد قبلت الإسرائيليات بوصفها تفصيلا لمجمل القرآن⁽¹⁷⁷⁾، غير أنها هنا تنفذ إلى المعرفة الدينية مع الخبر عن الأنبياء، وتؤدي دورا معيناً وهي متصلة بتصور إبراهيم، حتى غدا الخوض في موضوعه بابا من أبواب استشراف الآخرة ومبدأ الإنسان ومعاده في آن واحد.

إن كل حديث عن الطير في تصور إبراهيم وكل حديث عن النار والأخبار عن الموت وكيفية بداياته يتجاوز نصوص القرآن ونصوص أهل السنة أحيانا كثيرة⁽¹⁷⁸⁾، ولكن له وظيفة أساسية هي الإحاطة بكل دقائق الغيب وما قبل تاريخ المسلمين، وكأن الذاكرة هنا تستعين بمروي الآخر،

(177) - الجابري : تكوين العقل العربي، ص 147.

(178) - هذا لا يعني أن أهل السنة لم يخبروا عن الأمر ولكنه هنا أظهر منه هناك.

لفهم كتابه ونقصد دون ريب ما جاء نقلا عن التوراة أو مرويا حولها. إن مثل هذا يعكس في النهاية رغبة الجماعة الإسلامية في توسيع التصور بشكل يلم فيه المسلمون بكل خفي في سيرته ودقيق في عبارته وأثير على النفس في رحلته، لذلك استندوا إلى مراجع أخرى، كما أنه يعكس عجز العقل عن تحصيل معرفة ذاتيه بها يفهم المسلم الكون ويتعقله إسلاميا في حدود اشتغال ذاكرته.

ولا يمكن في النهاية إغفال أخبار مسار إبراهيم الجغرافي، فقد رأينا خبر انتقاله إلى بيت المقدس وانتقاله اليومي من الحيرة إلى مكة، وأحيانا ذكرت الشامات، كما وجدنا أنه سار من مسجد السهلة إلى اليمن بالعمالة⁽¹⁷⁹⁾ وقد اهتموا أيضا ببعض المواضع الجغرافية التي سميت بأسمائها لعلاقتها بسيرة إبراهيم، فعن الطائف أنها سميت كذلك لأن إبراهيم دعا ربه أن يرزق أهله من كل الثمرات، فقطع لهم قطعة من الأردن، فأقبلت حتى طافت بالبيت سبعة ثم أقرها الله في موضعها وإنما سميت الطائف للطواف بالبيت⁽¹⁸⁰⁾.

وهكذا فإن سيرة إبراهيم لا تتحدد فقط بالدلالة على الأشخاص، بل بالمواضع الجغرافية والأماكن التي سميت لها علاقة به، ولكننا، لأن فهمنا أمر بناء البيت وما حف به من أخبار فإن الخبر عن تسمية الطائف يبقى منتما إلى مجال اللامعقول الديني الذي به يتأسس التصور المحمول حول إبراهيم، إضافة إلى الثغرة الواضحة في النص، فنحن لا نعلم متى أسست ولا من أطلق التسمية، وإنما غاية الأمر أن واقعية الأماكن وتاريخيتها كالطائف الماثلة أمامهم والأردن⁽¹⁸¹⁾ جعلتهم يصوغون الخبر اللامعقول من المعقول عيانا. والحق أن لفظ الطائف يمكن أن يحيل إلى مكان الطواف

(179) - المجلسي، م ن، ص 82.

(180) - م ن، ص 109.

(181) - ورد في هامش الخبر أنها كورة بالشام والكورة هي المدينة.

كذلك، أي ليس ذلك الموضع قطعة من الأردن وإنما لعل الناس كانوا يطوفون بالبيت حيث الطائف⁽¹⁸²⁾.

تنتهي من جملة ما سبق ذكره في الموقع الأيديولوجي الشيعي إلى النتائج التالية:

- الأولى، أن تصور إبراهيم في التصور الشيعي كما في التصور السني تم وفق ثلاثة مراجع لها وجود وحيز نصي كبير في الأخبار، النص القرآني والتوراة وواقع المسلمين وحاضرهم، ولئن أمكن القول بتاريخية الواقع وجغرافيته فإن ذلك ينتفي مع القرآن والتوراة. وإننا نفسر ذلك بحرص الفرقتين على تكميل كل مستويات التصور ومعرفة جزئياته وتفصيله وبيان ذلك الغموض والإجمال الذي كان عليه القرآن.

- الثانية، أن التصور الشيعي كانت له وضعية خاصة، فهو لم يكن نابعا من تبلور فسكرة كاملة بل بدأ يتبلور شيئا فشيئا من قراءتهم لأخبار أهل السنة، ولذلك فهو قد وظف نفس المادة المعرفية وزاد عليها لغايات أيديولوجية، كما وظف الأخبار لأغراض خاصة تخدم مصلحة الأئمة والشيعية عموما، ومثلما بقيت الهياكل العامة للمادة المعرفية فقد تغيرت بعض المضامين فنحت نحو المقالة الشيعية. وهذه النتيجة لا تخص فقط الشيعة بل يمكن القول إن كلتا الفرقتين تؤسس تصورهما وفي النفس شيء من تصور الآخر حيث كان كل واحد هاجس الطرف الموازي.

- الثالثة، أن إبراهيم في الموقعين الأيديولوجيين كان يخضع للفكرة العامة للشرقيين عن الأب أو سيد القبيلة، أي يدرك في إطار فكرة الأبوة، فهو أبو الأنبياء عندهم وأبو المسلمين، ولكنه كان أكثر اتصالا بالشيعة، فهم

(182) - قال البلاذري في فتوح البلدان ص 67، "وكانت الطائف تسمى وج فلما حصنت وبني سورها سميت الطائف"، وهذا ما يعارض الخبر الشيعي.

ورثاؤه الشرعيون ثقافة واعتقاداً. ولعل ما روي عن محمد الباقر كاف في هذا الغرض، حين قال "نحن بقية تلك العترة" أي عترة إبراهيم، وقد قصد بـ "نحن" الأئمة والشيعة⁽¹⁸³⁾.

- الرابعة، أننا سواء مع النص أو مع الأحاديث لا نجد مرجعية واضحة في صياغة الأخبار كما هو الحال عند المؤرخين، بل إن المحدثين يرجعون الخبر إلى الإمام أو الصحابي، ولا نعرف من مخبرهم في الجاهلية، وكل المرويات تتوقف في أقصى الأحوال عند الرسول. وهذا الانقطاع قد يفسر بالنسيان أو الإغفال أو الحرج من ذكر اعتمادهم على التوراة، ولكنه يفسر أيضاً بصناعة الخير من هذا الطرف أو ذاك، والابتداع على ما اعتقد المسلمون أنه كان وتوهموا أنه كذلك.

(183) - راجع المجلسي، ص 89.

فصل جامع في تعالق الصيغ الثلاث وكيفيته

"من بين أحد أئمن الأشياء التي أدركتها، أن هذا الاختلاف كان كذلك فرصة
أمام الذي سيأتي، وأمام مايقلقنا"

جاك دريدا، في لغات وتفكيكات.

1- الأحاديث السننية والقرآن: حدود التماثل وحدود الاختلاف

لا يمكن فهم خصوصيات الموقع الأيديولوجي الأول الممثل بأهل السنة من خلال ما عرضناه من أحاديث، إلا بالاستناد إلى معطيات النص القرآني، وبيان منزلة أخبارهم، لنعود بعد ذلك إلى النظر في محتواه المعرفي المخصوص، وتحديد مدى انتظامه وتناسقه، وبمعنى ما فإننا نعقد مقارنة بين مضامين الحديث والأخبار في علاقتها بمضامين القرآن، عسانا نحدد أصولها، لنتعدى فيما بعد إلى تحليل المبادئ الداخلية ومختلف العلاقات التي تحكم التصور في الأحاديث في حد ذاتها. يمكن إذن أن نتظر في ذلك وفق مبدئين يحكمان هذا التصور، الأول، مبدأ الاتصال مع النص القرآني مما يولد نسق المماثلة المعرفي بينهما، والثاني، مبدأ الانفصال المؤسس لنسق الاختلاف المفضي إلى الإضافة. وهذان المبدآن يبدوان من مقارنة نصوص الحديث بنصوص القرآن .

أ- الاتصال / التماثل

كنا رأينا أن علاقة الرسول بإبراهيم في نصوص الأخبار القرآنية علاقة خطابية، تستوي في مستوى ملفوظ الخطاب فقط، والقرآن يخبر عنهما دون أن يقيم بينهما تكافؤاً، وإنما يبوء الرسول محمداً المنزلة المركزية في الأخبار، وغايته عقد الاستمرار بين الحنيفية القديمة ووجهها الحاضر الإسلام. وقد كان حضور إبراهيم ينهض في الخطاب بوظيفة الاعتبار، على أن العلاقة بين النبيين كانت علاقة غيائية، وأهم ما في الأحاديث هو تأكيد

تلك الاستمرارية، وهي لا تتقاطع مع النص وإنما تماثله. لنقل إن الأخبار عن إبراهيم حينما تثبت وجوده التاريخي في القرآن والحديث، هي سلطة أنفذ في الدفاع عن الإسلام، أي في النهاية في الدفاع عن الرسول، ومن هنا فإن القرآن والحديث يستويان في أداء وظيفة واحدة إزاء الرسول، من خلال شخصية سابقة حملت النبوة هي إبراهيم.

النص القرآني ← الرسول → الأحاديث

فإذا ما أقيم تماثل بينهما في هذه النقطة، علينا أن نعي كيفية التقاء النصين، فنحن أمام نص معرفي مصدر هو القرآن، ونص معرفي ثان نسميه النص الرافد هو الحديث، ونفهم المصطلح الثاني على أنه يحمل المعنيين، معنى الناتج والوليد ومعنى الداعم، وهو يتجاوز وظيفته إزاء الرسول إلى النهوض بوظيفة إزاء النص المؤسس تتمثل في تأكيد محتواه القصصي.

إن هذا يعني أن كليهما شاهد على وجود إبراهيم، وشاهد على صدق محمد، في حين أن نص الحديث شاهد على صحة محتوى القرآن من جهة، كما أن نص القرآن داعم لحجية الحديث من جهة أخرى. وإذا قلنا المسألة من زاوية أخرى انتهينا إلى أن الاستمرارية التاريخية بين إبراهيم والرسول ظهرت في مستوى معرفي في الاستمرارية المعقودة بين النصين باعتبار الوشائج اللغوية والقصصية بينهما.

ويمكن أن ندلل على ذلك بالاتجاهات التالية :

الله ← إبراهيم ← الصحف؟ ← محمد ← القرآن ← الحديث

الله ← إبراهيم ← محمد والجماعة المرجعية

الله ← الصحف ← القرآن ← الحديث.

إن هذه الاستمرارية قد تنقطع بالنسبة إلى الناظر، فالقرآن والحديث ماثلان أمامنا، في حين تغيب الصحف عنا، وإذا بقوة النصين البيئة في حضورهما بين الناس تصبح نقطة الضعف أو هي كالهنة، فهما يخبران عما لا يخبر عنهما، رغم أن صحف إبراهيم أسبق في التاريخ، لعنا في هذا المستوى سنتمكن من فهم سبب وجود المفاضلة. ومن ثم فإن وجود نصين شاهدين، يشهد الواحد منهما على الآخر، وغياب الشاهد عليهما، يجعل مستويات الاستمرارية تتكثف من الدين إلى العرق إلى النشابه الجسدي، إلى حدود الرؤية العينية في الآخرة. فالشهادة تتكثف من النصين ومن أخبارهما، لهذا كان لا بد من تأكيد وظيفة ثقافية أساسية في الأحاديث هي تأكيد الأصلي وتحديده.

إن الأحاديث وهي تلازم النص القرآني لتخبرنا عن إبراهيم، وتجعل منه مستنداً أصلي، تصطدم بضيق الدلالة وقلة المخبرات، لذلك يبدأ الرسول والصحابة في توسيع دلالة النص القرآني إلى حد تظهر فيه لحظة الانفصال والاختلاف، مما يجعل كل إضافة منقطعة عن النص لا تجد أساساً يربطها به، وهي تظهر في وحدة أو عنصر أو أس، ورغم أنها منقطعة عنه فهي تكمله، بما أنها تندرج في إطار بنية وسيطة انتقالية، من خلالها يظهر سعي المسلمين إلى البحث عن انسجام التصور.

إن تجربة إبراهيم هي تجربة الابتداء، أما تجربة الرسول فهي تجربة التكميل والختم، مواجهة لتجربة اليهودي والنصراني الموسومة بتجربة التبديل والتحريف، كما نص على هذا القرآن، وتجربة التكميل تتحول من التكميل الديني إلى التكميل النصي بابتداع النصوص الثقافية الجديدة لأداء وظيفة نصية. والتكميل النصي هو الذي يحدث التواصل، عبر ما نسميه في

العادة بتوسيع الدلالة ، ولكن، لئن كان توسيع الدلالة يتم بالنظر في المجاز واحتمالات المعنى في القرآن فإنه يتم كذلك بغير رابط ظاهر بإضافة النص المنقطع. ويمكن إرجاع ذلك إلى سببين :

- الأول، أن النص المتصل إذا ما أضفته إلى نتفة خبرية، وكان في نفس سياقها يمكن أن يركب عليها بسهولة، وهو يتناسق معها مشكلا خبرا تاما، ويكتسب معها وحدة واستمرارا، ليكون عنصرا من عناصر التصور، وذلك أمر يظهر في المستويين التاليين، مستوى الاصطفاء، فكل ما ورد في القرآن دالا على اصطفاء إبراهيم لا يتعارض مع اصطفاء الرسول، فالحنيفية هي الإسلام، والأنبياء مجتمعون على البناء، ومحمد هو الذي يكمل، وليس غريبا عندئذ أن يكون إبراهيم خليل الله وولي الرسول، وذلك ما سيولد فيما بعد النص الدال على اصطفاء الرسول من أبناء إسماعيل من قريش من بني هاشم، بل هو أيضا الذي يولد المفاضلة فيما بعد.

ولا بد من الإشارة إلى نتيجة جوهرية، هي أن الأحاديث جاءت لتؤكد أن لا قطيعة بين محمد وإبراهيم ظاهرا أو باطنا، وإنما هناك تواصل فعلي، تؤمنه الشعائر من جهة وخاصة الحج، والأماكن من جهة أخرى في نحو علاقة النبيين بمكة، وكان النبي إبراهيم يخرق بيئته وزمانه ذاك ليعاصر المسلمين ويعضد الرسول محمدا، وبقدر تأكيدهما التواصل يؤكدان القطيعة مع المشرک.

أما مستوى العلاقات، فيظهر من سكوت النص عن سارة وهاجر، وتحديد الذبيح. فالنصوص تتكثف في هذا الاتجاه، وتقدم لنا ما كان غير معلوم، وكأنها تسد بعض الخانات الفارغة ولكن الوصلة قائمة فالحديث عن أزواج إبراهيم يستدعي تعيين أسمائهن.

- الثاني، أن تكميل الأحاديث للقرآن يجعلها في مستوى حجية مصدرها، وبذلك تتجاوز مستوى النص الرافد، لتلتحق بالنص الأصل، تعانده وتكون مثله. ومثلما كانت تفسر النص القرآني ستظهر في المدونات اللاحقة نصوص تتكفل بتفسيرها. إنها تضاهيه قيمة وتعده.

بم نفس إذن هذا التماثل؟

من البديهي أن الجامع بين النصين هو النواة الثقافية إبراهيم، وهي مسوغ أساسي لحدوث ذلك التماثل. وتبقى الوظيفة الثقافية دون شك أهم مسوغ، فالقرآن وهو يخبرنا عن إبراهيم ينهض بوظيفة تحقيق الإيلاف العقدي والعرقى، كلما أسس أصل المسلمين وحدده في زمن خطاب الوحي. والأحاديث في النهاية تؤدي نفس الوظيفة، مع فارق، هو أن النواة الثقافية اللاحقة محمد بقدر ما تحتاج إلى بيان ذلك الأصل وتمثينه وربط كل الصلات الممكنة، من جهة العقيدة والعرق واللغة، تحتاج في المقابل إلى تحقيق استقلال وتميز وتفرّد. وذلك ما به يمكن أن نفسر هذا التجاذب بين النواتين الثقافيتين مرة، والتدافع الخفي مرة أخرى.

إن كل تجاذب يولد العناصر والوحدات المنتظمة، وهي تحافظ على صلات الاستمرارية القوية، وقد ظهر ذلك مثلاً في إضافة وحدات جديدة في تصور إبراهيم كوحدة التداول على بناء الدين، والمطابقة بين الإسلام والحنيفية، ووحدة الولاية بين الأنبياء، وتكرار نفس التعويذة، والدعاء بعد الصلاة، والنشابة ووحدة التواصل اللغوي ووحدة التمجيد والدفاع عن إبراهيم، وضمناها وحدات بسيطة، كنفي الشك عنه ونفي الكذب ونفي استقسامه بالأزلام.

إن هذا التجاذب الذي يحقق الوظيفة الثقافية الأساسية يقتضى إضافة

نوعية في مضامين القصص وعدد الوحدات في التصور، خاصة في الأس
الأول الذي سميناه المسار العقدي، ولم تكن تلك الوحدات مقحمة بل كانت
منتظمة، وذلك ما وسع هذا المسار، غير أنه بقي توسيعا غير موصول
بالتصور كلا، وإنما هو في جوهره يخدم تصور محمد في الثقافة العربية
الإسلامية. فكل ما جاء في مضامين الوحدات قصد به الإخبار عن محمد في
مرتبة أولى، بما أنه يحتاج إلى تقرير علاقته بالأصل العقدي والعرقى. وفي
العادة لا يحتاج الأصل إلى البرهنة على أصليته بما أنه حجة ذاته، وإنما
يحتاج الفرع إلى بيان انتمائه للأصل.

أما ما جاء من قول في الجمار، فرغم أنه موصول بطقوس الحج
زمن محمد فهو دال على إبراهيم، إذ من خلاله نعلم ما كان من أمر بينه
وبين الشيطان، وكأن الخبر تأسيس قول في شعائر الإسلام. وهو يكمل
معارفنا التي بقيت منقوصة، فما قر في مجاميع الحديث حول هذا الموضوع
دفع المسلمين فيما بعد إلى تعزيز مؤسسات الإسلام بضمانة توراتية، وأساسا
بالربط بين شخصية إبراهيم والكعبة والحج، وهو في النهاية وصل محمد
بإبراهيم، بل إنه يصله بمبدأ الخليفة، فكش الفداء كأنما هو كبش هابيل
قربان للرب. كما أن ذلك يعني أن أبا الأنبياء قد حافظ على السمات الجدودية
القديمة للممارسات، وهو حافظ على تلك العقائد، ودور محمد تأمين موروث
إبراهيم في الحاضر والارتقاء به إلى مستوى السلوك الثقافي المستمر⁽¹⁾.

(1) - Joseph Chelhod, op, p 90, 120-125. وراجع أيضا

D. Sidersky: Les origines des légendes musulmanes dans les coran et dans la vie des prophètes, P, Geuthner, paris p.p 120 - 130

وراجع أيضا:

G. - Demonbynes, M: Le pèlerinage à la Mekke, Annales du musée Guimet, bibliothèque d'études, T 33, Paris 1923, p.p 270 - 280.

غير أن وحدة الدفاع عن إبراهيم تعني أن المسلمين نظّروا أحياناً إليه نظرتهم إلى الفرد العادي، يحتمل كلامه الصدق والكذب، ويجوز أن يكون قد مارس عادات أهله قبل الإسلام في مثل الاستقسام بالأزلام، كما رأوا أنه قد شك في قدرة الله فتطلب ذلك عنصراً خاصاً بالتصديق، وآخر ينفي الشك.

إن الحاصل من التجاذب بين النواتين تأكيد نفس الوظيفة الثقافية، ولذلك لم تكن الوحدات نابية في مواقعها في التصور، وإنما كانت على نحو متين من الاتصال. وإنه لمن الأهمية بمكان أن نشير إلى نتيجة هامة هي بمثابة القانون عندنا، فإكمال تصور ما بابتداع وحدات جديدة قد لا يكون مقصوداً لذاته وإنما هو ما تقتضيه سنة ثقافية تفسر بالتداول الديني، فوجود نواة لاحقة يؤدي إلى ملء فراغات في تصور مثلما يؤدي إلى إنهاكه بإفراغه من محتوياته وطمسها. ولا يمكن لنواة تحتاج إلى نواة سابقة إلا أن تعتمد إلى أمرين تأسيس ذاتها بالمروى عن النواة السابقة وفي نفس الوقت بيان تميزها عليها، وهو ما يفضي بنا إلى الحديث عن جدلية التدافع مقابل جدلية التجاذب.

يبدو التدافع من وجود عنصر المفاضلة في الأحاديث وهو يظهر من وحدة الخلّة، فمحمد له منزلة عند الله لا تقل أهمية عن منزلة إبراهيم، بل إنه أفضل من إبراهيم، فهو حبيب الله والحبیب أفضل من الخليل وقد أدت المفاضلة إلى تبين عنصر جديد في التصور هو منزلة إبراهيم في الآخرة، وهي منزلة أخبرنا عنها الرسول لما كان يخبر عن منزلته. كما يبدو التدافع في وحدة تحريم المدينة، فأبراهيم قد أسس مكة، وهي قد صارت دالة عليه، كما كان ذاكرتها، أما محمد فهو يحرم المدينة، ليتجذر في مكان مخصوص. إن استمرارية العادات والنماذج والسلوك من نبي إلى آخر هي الآلة التي بها

ندرك كل ترابط حاصل بين التصورات داخل الفكر الديني. فمعراج الرسول محمد كان في بعده الأول تكرارا لرؤية إبراهيم الملكوت، وما البراق الذي حمله إلى بيت المقدس إلا براق إبراهيم كان قد حمل عليه إسماعيل وأم إسماعيل إلى مكة، والمسجد الأقصى صورة أولى للمسجد الحرام. بهذا المعنى فإن التداخل الحاصل بين السيرتين، الذي ورد في شكل تناسخ مهم في بيان تكرار أسطورة كلاسيكية معروفة في كل الأديان⁽²⁾.

إن المتأمل في هذه الوحدات يلاحظ فيها إقحاماً، فهي مسقطة إسقاطاً على محور الانتظام في التصور، فمحمد كان يؤسس أخباراً داعمة لذاته النبوية، وفي نفس الوقت كان يرسي أخباراً أخرى بها يتميز عن إبراهيم ويفوقه. وتلك الوحدات رغم أنها مقحمة، فهي تؤدي وظيفة ثقافية هي تحقيق تفرد النواة الثقافية اللاحقة، وليس ذلك غريباً في الأصل كلما تدبرنا آليات اشتغال الثقافة، فهي تتأسس بتواصل تشكله جملة من النوى، يتعالق بعضها ببعض، ونادراً ما يظهر الانفصال فيما بينها، إلا إذا ما تغيرت الذهنية الثقافية المنتجة.

والحاصل مما ذكرنا أن حضور تصور إبراهيم في هذا المستوى حضور للدلالة على نواة أخرى، غير أنه وإن كان دالاً على غيره فهو يكتمل بذلك شيئاً فشيئاً.

ب- الانفصال/المخالفة

إن نصوص الحديث مثلما تقيم تماثلاً مع النص القرآني، فهي بذاك النص المنقطع تحدث مخالفة ترتقي إلى حد المفارقة الكلية، والمثال على ذلك

⁽²⁾ - راجع : Geo.Widengren : the Ascension of the Apostle and the heavenly book, Uppsala universitets, n°7, Arsskrift, 1950, p.p 100-117.

دال من خلال تحويل العلاقة بين الرسول وإبراهيم في النص القرآني من علاقة غيابية في مستوى الخطاب إلى علاقة حضورية عينية، بتوسيع دلالة حدث الإسراء، وتصور الشفاعة يوم القيامة. فكلاهما في الأصل، لا يخبرنا عن إبراهيم، بقدر ما يؤكد المنزلة العلية للرسول. وإذا تأملنا حديث الإسراء، بان لنا اختصاص إبراهيم بمنزلة خاصة فقد نزل الله السماء السابعة، وقد أورد بعضهم السادسة، وهذه الإضافة ليس لها علاقة بالقرآن⁽³⁾. وفي رأينا يبدو ذلك عنصرا قد محض للرسول، فهو أول نبي من أنبياء الله صعد إلى عالم الآخرة، وقد أطلعه جبريل على ما يكون يوم القيامة، وهو في علاقته بإبراهيم وآدم كان النبي والابن.

إن الرسول يعقد سلسلة الدين وسلسلة النسب والعرق، أي الهوية الدينية والانتماء العرقي، وذلك ما يفضي بنا إلى فهم حديث الإسراء في مستويين، يتصل الأول بتأكيد فرادة الرسول وتميزه، وبهم الثاني مقارنته بغيره من الأنبياء من جهة وتمييز إبراهيم من جهة أخرى.

ومثل ذلك يجعلنا ننتبه إلى تداخل تصور إبراهيم وتصور محمد، فعنصر الإسراء مكون من مكونات تصور محمد، ولما ذكر في باب الإخبار عن إبراهيم أضاف لنا وحدة تخص تصور إبراهيم وقد كان العنصر في الأصل مقحما غير منتظم، إلا أن إشارة الرسول إلى منزلة إبراهيم في الآخرة لم تعد مقحمة بل تثير لنا سيرة إبراهيم في معاده. ولعل الخبر عن منزلته في الآخرة سيفضي بالمحدثين الشيعة لاحقا إلى الإخبار عن مولده.

وإذا فهمنا أن الغاية من حديث الإسراء إثبات الذات النبوية المحمدية، فإن حديث الشفاعة يؤكد هو الآخر مركزية الذات "الشفيع" أي مركزية

(3) - ورد ذكر حدث الإسراء في القرآن دون أن تظهر في منطوق النص رؤية الرسول الأنبياء.

محمد، وهي تتحدد في علاقته بالمسلمين وفي علاقته بإبراهيم.
إن القرآن لم يفاضل مفاضلة صريحة بين الأنبياء، ولكن نص
الحديث أبرز المفاضلة على نحو جاء فيه محمد رأسا في السلسلة فحجب بقية
الأنبياء.

إن الرسول في إخباره لم يركز فقط على سلسلة مختارة قد بدأها
إبراهيم، بل تجاوز ذلك إلى إظهار قيمة الحبة الخاتمة في ذلك العقد، مما
يعني أن هناك استراتيجيا موجهة لجملة الأحاديث التي جاءت في الغرض،
هي التدرج في الإخبار بما يميز محمدا ويؤكد مركزية الذات المحمدية،
فالتكافؤ لم يدم في النصوص، وإنما تواصل عقد الانتماء. لنقل بشيء من
الحرص إن شرف العقد الديني، لم يبق في أول حبة نظمت (إبراهيم) بل
يتحول إلى الحبة الخاتمة (محمد)، وبمعنى معين تقع مفاضلة بين النواتين
الثقافيتين، تؤدي لا محالة إلى نوع من المعاندة. ولئن كان إبراهيم يضمن
تواصلًا فإن محمدا يضمنه كذلك حينما يخترق بيئته وزمانه عودا إلى ما
كان.

وإذا استحضرنّا حديثا آخر، لا يتصل بهذا المحور ولكنه يؤكد نفس
الفكرة، حينما قال "إن خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم"⁽⁴⁾،
وربطنا ذلك بأحاديث المفاضلة أمكننا إقرار وظيفة معينة تظهر عادة في
بعض نصوص الثقافة، هي وظيفة الإبراز بتأكيد الذات وإقصاء الآخر⁽⁵⁾،
مع اختلاف بسيط، هو أن الإقصاء علني في النصوص السياسية، ولكنه في
النص الديني خفي.

(4) - مسلم، ج 4، حديث رقم 2534.

(5) - راجع هنا :

Jean baechler : qu'est ce que l'idéologie Gallimard, 1976, ch II, p 63,107

ولا بد من الانتباه إلى أن نسق التماثل، إذا ما تم تكريسه بوجه من الوجوه قد يؤدي إلى المفارقة، يكفينا دليلا على ذلك أمر التمجيد، فهو إن بدا آلية من صلب النص القرآني، وتؤكد في الحديث، صار مضاعفا، فمن دفاع القرآن عن إبراهيم وتمجيده، بالتصحيح على إسلامه، يؤسس الحديث قضية موهومة مفتعلة، هي شك إبراهيم بين الجواز وعدمه، وذلك ما يفضي بنا إلى اعتبار دفاع الرسول عن إبراهيم دفاعا عن ذاته. فتمجيد الأصل (إبراهيم) وتصويبه، شرط من شروط استقامة اللاحق وصوابه، (محمد).

وبهذا تبدو أمامنا آلية فعلت في الفكر العربي الإسلامي، وقد توهمنا زما أنها في غير هذين النصين من نصوص الثقافة العربية الإسلامية، وإذا بها تظهر بوضوح في النصوص للعقيدة الإسلامية، تلك الآلية هي تصويب الماضي لإثبات الحاضر.

ومن الواضح، أن القول بالكذبات الثلاث قول قلق في ذاته، فالرسول وهو ينفي الكذب عن إبراهيم في الدنيا، لم يحافظ على نفس الموقف وإنما جعل الكذب مانعا من حق الشفاعة في الآخرة وفي الأصل فإن ما لا يعتبر في الدنيا لا يعتبر في الآخرة ولكن هذا الحديث يقوم بوظيفتين، وظيفة التمجيد في الدنيا، ووظيفة التمييز في الآخرة، أي تمجيد إبراهيم وتمييز محمد.

إن المخالفة تحيلنا أحيانا على نوع من المعاندة المبنية على رغبة الرسول في التميز، وذلك ما يفهم فعلا من رغبة الرسول في إعادة بناء مكة، ودعائه بتحريم المدينة، وهنا بالذات نقف عند آلية تكاد تكون هي الأخرى قارة في الثقافة العربية الإسلامية، حيث التردد والتوتر بين المماثلة والمخالفة، بين احتذاء ما سبق والخروج عنه. فمكة تظل كما هي المكان الإبراهيمي المقدس، والرسول يحافظ على علاقة المسلمين بها باستمرارية

الحج، وفي المقابل يخبر عن المدينة مكانا يضاهيها قيمة، وهو شاهد على إنجازها، ومثل هذا يكسب دين محمد طابع التجديد وطابع التواصل⁽⁶⁾(*) .
فتكرار الطقوس ظاهر من الرجم في الحج بمكة، حيث رمي الجمرات الثلاث العقبه، والوسطى والقصى، والسعي بين الصفا والمروة تماما على طريقة هاجر⁽⁷⁾.

ولئن بدت المخالفة متأصلة بالتماثل فإننا لا نخفي حيرتنا إزاء حديث الاصطفاء، فالقرآن لا يذكر إسماعيل إلا مقترنا بذكر إسحاق في الغالب، ولكن الرسول يحدد الدائرة المصطفاه في أبناء إسماعيل دون أدنى إشارة إلى إسحاق. ولا شك في أن سكوته ذاك يعبر عن موقف معين، الراجح أنه موقف من اليهود والنصارى، لأن طمس أصلهم المفترض وإقصاءهم من الاصطفاء له دلالة خاصة، قد تظهر من رغبة الرسول في تأكيد تفرد المسلمين بتلقي الحدث القرآني، وقد يفهم ذلك في إطار موقف المسلمين عموما من الأمم الأخرى، وهو موقف صيغ بعديا في إطار الجدل بين أهل الديانات الثلاث. تزداد حيرتنا أكثر بتردد المسلمين بين اعتبار إسماعيل ذبيحا من جهة واعتبار إسحاق ذبيحا من جهة أخرى، وقد كان المصنفون واعين بأن الإخبار عن هوية الذبيح كان في الحالين على لسان الرسول. فملا الذي جعل المسلمين يترددون في هذا الأمر ؟

(*) - يبدو أن هناك مقولات تحكم الثقافة عموما فمثل مقولة المدح تخص كل الثقافات بما في ذلك الثقافات المهمشة أو المنسية لأن المدح قد يظهر في الشعر وفي السلوك اليومي وفي الرقص وفي الإهداء، وكذلك هي مقولة المقتس في كل ثقافة يوجد مقدس، بل إن مجتمعات الغرب اليوم وإن بدت بعض فئاته متجاوزة للمقدس فهي قد حملت العقلانية على حمل المقدس، وكذلك هو النموذج في كل ثقافة نموذج. ويمكن القول إن نقاط التشابه بين الثقافات تهم ما يمكن أن نسميه نحو الثقافة Grammaire de la culture. ونعني بذلك جملة المقولات العامة التي تحكم الثقافات، ولكن الاختلاف في تفاصيل الممارسة.

(7) - انظر دائرة المعارف الإسلامية، فصل حج / فصل جمره. ولعلنا لا نبالغ إذا أكدنا أن صلاة إبراهيم وتأسيسه شعائر الحج والذبح مما يختزل في البقرة 108/2 "فصل لربك وانحر"، ليس غريبا أن تأتي الآية في القرآن وهي معبرة أيما تعبير عن سيرة إبراهيم ؟ فهو أول من صلى وأول من نحر.

نصل في نهاية هذا التحليل إلى نتيجة هامة تخص العلاقة بين النص القرآني والحديث السني، وهي بيئة من نسقي التماثل والمخالفة السابقين، فلا يوجد انقطاع بينهما، ولا تعارض، بل تواصل في تكميل التصور المحمول عن إبراهيم، فهناك سلسلة من النصوص مترابطة متوالدة متكاثرة، تنهض بوظيفة بناء التصور، وهي متأزرة مترافدة، فلا نص يدمر الآخر أو يقوضه. إن الذاكرة هنا، تدع نصوصاً جديدة، لتكميل التصور، وبما أن القرآن أصل معرفي وحجة في الإخبار، ومجاميع الأحاديث ملحقه به، وهما على غاية من القداسة، فهي لا تولد إلا النص الرافد الذي يقيم تواصلاً بينهما. وكما بينا فإن نسق المخالفة يعني الإضافة ولا يعني الانقطاع، خاصة أن كل نص جاء في هذا المعنى كان قادراً على الانتظام. وقد كان نمو النصوص نمواً كمياً، فمن نصوص معدودة ولدت لنا الذاكرة نصوصاً مضاعفة⁽⁸⁾.

إن تطور الإخبار في مستوى المجال الديني، بدأ من النص الأصل /المرجع، إلى النص الرافد ولم يقع تغيير في مضامين الأحداث وإنما إضافة أخبار جديدة وتوسيع دلالة الأخبار القرآنية والذاكرة قد تحركت ونشطت في اتجاه زمن الرسول والصحابة، تستمد منه المعنى والدلالة⁽⁹⁾، غير أننا من جهة أخرى وجدنا أخباراً لا تتصل بالنص القرآني وإنما هي كالمنفصلة عنه دون تعارض فالإخبار عن هاجر وأمر سارة مع الجبار يقع اقتباسه من نص آخر لا ينتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية وكانت الغاية منه تكميل الأخبار القرآنية. هو نص غائب في الأحاديث سيحدده المفسر لاحقاً.

(8) - راجع : Lotman, Uspensky، م ص، صص 133-140.

(9) - راجع علي حرب : لعبة المعنى، صص 60-61.

وإجمالاً تميزت النصوص التي أضافها المحدثون بالقداسة، وهي قداسة تأتي مما تخبر عنه في الأصل، فإبراهيم ومحمد مقدسان ومكة والمدينة كذلك، ونسلهما مقدس، وكل سيرة جاءت على نحو من القداسة. إن نصاً يحدد للجماعة بدءها وزمانها الأول وأماكنها وقوتها في التاريخ، لا بد أن يكون نصها المعرفي الأصل أو في مرتبته، وهو القرآن، التحق به نص مكمل رافد، هو الحديث الذي أخذ تدريجياً في توسيع ما جاء نواة قصد التكميل.

إن وجود هيكل عام للتصور المحمول عن إبراهيم المتدرج شيئاً فشيئاً نحو سد فراغات في بعض العناصر يؤدي بنا إلى نتيجة أخرى تتزاح بنا عن إبراهيم إلى مفهوم النص الإسلامي في حد ذاته، فهو يشمل القرآن والحديث بما أنهما اشتركا في نحت التصور الإسلامي حول الحنيف الأول، وبهذا المعنى يمكن أن نعرف النص الإسلامي بأنه المجموع الكلي للنصوص الممكنة⁽¹⁰⁾ غير المتقاطعة في تصور معين، وكل ما يمكن أن يحدث من تقاطع أو تعارض له وظيفة أيديولوجية مرتبطة بموقع سياسي، لعل ذلك ما يظهر بوضوح في الموقع الأيديولوجي الثاني.

2- علاقة التصور الشيعي بالتصور القرآني

كنا رأينا في الموقع الأيديولوجي الأول، أن تصور إبراهيم يتحدد بالقياس إلى القرآن وفي إطار محتواه المعرفي، وقد انتهينا إلى أنه يقوم على مبدئين، مبدأ التماثل ومبدأ الاختلاف، وقد كان التماثل في الغالب بإقرار نفس الأحداث وتوسيع قصص القرآن، في حين لا يعني الاختلاف التعارض

(10) - راجع هذه الفكرة في خصوص النص الثقافي عند Lotman, Uspensky، م س، ص 160.

والتقاطع، بقدر ما يعني الانفصال والاستقلال قصد تأسيس أخبار أخرى، ولكنها كانت في جملتها أخباراً مكتملة، نهضت بمهمة رقد مروى القرآن وبيان المسكوت عنه وإظهاره.

وقد فهمنا ذلك ضمن محاولة النص النقابي الوليد معاندة النص الأول كي يتكافأ في الحجية، حتى إن الناظر لا يمكنه فهم سيرة إبراهيم وتبين ملامحه العامة إلا بالعودة إلى نصي القرآن والحديث معاً، يقرأ في الأول خبراً، ويدققه في الثاني، فإن اقتصر على الواحد منهما دون الآخر ما انتهى إلى دلالة واضحة وصورة بينة وتاريخ دقيق. إنهما بهذا المعنى يخبران عن إبراهيم خبر استواء، ويتعادلان على نحو كانا فيه كالنص الواحد، ما اكتفى منهما الأول بل احتاج إلى الثاني.

وإذا كان الأمر على هذا النحو في الموقع الأيديولوجي السني، فإن الموقع الأيديولوجي الشيعي مختلف في علاقته بالقرآن في جوانب كثيرة يمكن حصرها في ثلاثة، التعميق والسكوت والابتعاد .

أ- التعميق

يتم في علاقة نص ثان في الأخبار بنص أول من القرآن، حيث يكون القرآن قاعدة ينطلق منها نص الإمام ليزيدها تعميقاً بإضافة بعض الوحدات البسيطة أو المركبة، ويقع هذا التعميق وفق أربعة أنواع:

أ- 1- نسج نص من آية⁽¹¹⁾.

يكون ذلك بابتداع قصة أو خبر طريف، والمثال على ذلك النص

(11) - بالنسبة إلى أهل السنة يقع ذلك بتركيب نص على نص.

الذي أثبتناه في عنصر إيمانه فانطلاقاً من الأنعام 75/6 وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض، ينسج نص مكتمل المعنى مفيد في تبين حجاج حدث بين إبراهيم وربه، تحدت فيه مهمة النبي في الأرض ورسمت حدود سلطته فهو نذير لا شريك، كما تحدت علاقة المخلوق العبد بالخالق، توبة مع غفران، رفق بالكافرين حفظاً للمؤمنين من الذرية، ثم عذاب بعد افتراق. وليس خفياً أن هذا النص وإن ميز بين سلطتين، سلطة إلهية مقدسة، وسلطة ثانية مقدسة تستمد شرعيتها من السلطة الأولى، فهو يرسم علاقة العبد بربه، فالعبد مكلف بِنَفْذِ الله فيه حكمه بمشيئته بإمهال أو مغفرة، وليس هذا الفهم خاصاً بالشيعة، بل هو من خصائص الأديان التوحيدية، خلافاً للأديان في الكون التي تكون فيها الطقوس لإعادة التوازن إلى الطبيعة.

لم يكن المقصود إذن تكميل تصور إبراهيم بل تحديد سلطة الحاكم السني الذي تعارضه المقالة الشيعية، فقد تأسس هذا الخبر في ظرف تاريخي كانت فيه المقالة السنية سائدة، وقد احتاجت الشيعة إلى ما به تقوضها فأخبرت عن الكافر وأشارت إلى التائب.

إن العناصر والوحدات المذكورة بيئة الإقحام إذ لم تنتظم في التصور، فيمكن إسقاطها دون أن يخل ذلك بنظامه، ومن ثم فإن وظيفتها ليست تكميلاً ثقافياً، بل لها دلالة على وضع الفرقة السياسية في زمنها. بهذا المعنى يندرج ذلك القول في سياق تصور الشيعة لمسألة السيادة في الإسلام وقد تفرع على نحو، وجرى بشكل، نفهم منه حرص الجماعة الشيعية على بث مقالاتها وإعادة توزيعها في مختلف نصوص الاعتقاد، فإن لم تثبت لها سلطة بمركز سياسي بسطت بها نفوذها وحقت بها استمراراً في نص له أثر في الأتباع.

وفي إخبارها عن الحج وطقوسه وإعادة بناء البيت دلالة، فما طقوس محمد وما إنجازه في عصره وقد علمها جبريل، إبراهيم وحدد موافقتها وأبان له موضع بناء البيت؟

إن الشيعة يؤصلون ذلك في زمن يسبق زمن محمد ويلبسونه حاضريهم ويتصورون الوقائع في حدود ما يمثل بين ظهرانيهم، أليس ذلك الزمان زمانهم المرجعي؟ أليس إبراهيم إمامهم الأول؟ ألا يعني ذلك أنهم يجذرون فرقتهم في التاريخ القديم قبل أهل السنة والجماعة أصلاً؟⁽¹²⁾

لقد وسعوا دلالة النص القرآني⁽¹³⁾ بما يسع مقالاتهم واسترسلوا في نسج أحداث لم يخبر عنها القرآن، وإنما انصرف عنها. إن أمراً يحيرنا في هذه المسألة هل إن إرجاع الحج إلى زمن إبراهيم يعني واقعية الأحداث وتاريخيتها؟ وهل حافظ العرب فعلاً على كل تلك الطقوس أم قد أحيوها؟ يبدو أن المسألة متعلقة بتاريخية الطقس في بعدها الأول، غير أن المتأمل يجدها مرتبطة بوظيفة ثقافية هي تحديد أصول العادات والطقوس، فإبراهيم كان مؤسس الحج وكان محقق الإيلاف العقدي والعرقى، وكل تأكيد على تأسيسه الحج تكميل لهذه الوظيفة وإيراز لعرافة طقوس الأمة وقدمها منذ بدء تكوينها.

إن الحاضر بمواضعه وأماكنه عمدة التصور المحيل على الماضي القديم، فالذاكرة تبدأ من نص لتسترسل في نسج الأخبار، إذ يكفي وجود علامة من الواقع وشاهد كالأثر أو ما كان مثله لتؤسس عناصر جديدة غايتها التقريب بين الواقع والماضي والوصل بما يعقد الاستمرار.

(12) - راجع النصوص المتعلقة بتأسيس الحج في هذه الدراسة، وانظر أيضاً فكرة الردم وقربها من واقع المسلمين في ذلك العصر في أمر السيول بمكة، البلاذري، فتوح البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1978، ص 65.

(13) - البقرة 2 / 125 - 127، آل عمران 3 / 97، الحج 22 / 26.

أ-2 - نسج نص من صفة

أفضل دليل على هذا كل ما يتعلق بالخلة، فقد أشار الشيعة إلى أحاديث متنوعة في هذا الباب وغايتهم الاحتجاج للنص القرآني بتأكيد تلك الصفة وقد حصروا دلالتها في قوة إيمانه وطاعته لربه، وجعلوا الخلة مرتبة من مراتب الإيمان، وأدرجوها في أبواب مقالاتهم السياسية، فالمرتبة الدنيا مرتبة العبد والمرتبة المولية مرتبة النبي وبعدها مرتبة الرسول ثم تليها مرتبة الخليل وأفضل مرتبة هي الخاتمة وهي مرتبة الإمام. وإذا ما عدنا إلى مقالات الشيعة وأدبياتهم السياسية والعقدية، رأينا أن الأئمة قائلون مقام الرسول فهو الناطق وهم التابعون، بل إن الرسول والإمام في وقته كلاهما قائم مقام الله في أرضه، ولذلك فقد أقصي الصحابة من هذا الترتيب، وكان الأمر وفقا على الذرية الصالحة من أهل الأئمة والشيعة عموما.

إن إبراهيم عبد يخضع لخالق، وهو نبي كلف بالدعوة الحنيفية، وهو رسول مبلغ، وخليل له منزلة خاصة من الله، وهو إمام يقضي بين الناس في أمر الدين والدنيا⁽¹⁴⁾، وكونه إماما هو ما جعله يقوم ذلك المقام بين الناس، وليس كونه خليلا. فالخلة مرتبة خاصة، وكأن المقصود أن خلة أبي بكر ومنزلته من الرسول لا تجعلانه حقيقا بالإمامة، وبذلك تحاول المقالة الشيعية المعارضة تقويض المقالة السنية السائدة.

إن ما يهم الشيعة في هذا المستوى هو إحكام توظيف القول توظيفا أيديولوجيا، فرغبة إبراهيم في أن يكون من ذريته أئمة للناس دعوة مستجابة إلا من كان منهم صالحا ولم يكن ظالما، وإذا علمنا أن تلك المراتب هي ذاتها مدارج الرسول ما عدا كونه حبيبا أو خليلا حسب الروايات، فإن عبارة

⁽¹⁴⁾ - راجع الكليني : أصول الكافي ، ج 2، الباب الأول والباب الثاني في الأئمة والأنبياء، وراجع أيضا الفرق بين النبي والرسول في كتاب الحجة من أصول الكافي.

"من ذريتي" تعني من ذرية الرسول محمد ومن الصالحين فقط، ودونما خوض في الفهم الشيعي للإمامة⁽¹⁵⁾، فإن ما أرادوا بيانه هو مقالة "ليس السفية إمام النقي". وفي ذلك إشارة إلى الحاكم في زمانهم والسلطة السنية. يمكن أن نفهم ذلك برد القاضي النعمان الإسماعيلي^(*) حديث الرسول الموظف عند أهل السنة "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم"، قائلا "وقد أصبنا هؤلاء الذين زعموا أنهم أصحاب رسول الله تفرقوا واختلفوا من بعده وتحاجزوا واقتتلوا فقتل بعضهم بعضا... وقد يصحب البر الفاجر والمؤمن الكافر... فليس كل من صحب أحدا نسب إليه في دينه ومذهبه⁽¹⁶⁾"، لينتهي فيما بعد إلى أن الأئمة من أهل البيت هم القدوة، أي بمعنى آخر هم الذرية الصالحون مقابل الظالمين.

يبدو إذن أن عنصر الخلطة يتجاوز دلالاته الأولى في بناء التصور إلى دلالاته على الفرقة السياسية، فهو موظف في تأكيد مقالة الإمامة الشيعية. إن نسج نص من صفة جاءت في القرآن بلا دليل ولا توضيح يمكن أن يفهم أيضا باعتباره نوعا من التفسير غير أن ذلك لم يكن إجراء في مستوى العبارة اللغوية، فالشيعية لم يثبتوا المعاني التي اختصت بها صفة خليل، كما سيثبتها الجاحظ المعتزلي مثلا، وإنما حملوها على المعتبر معروفا وراحوا يكشفون أسباب اختيار الله إبراهيم ليكون نبيا ورسولا ثم خليلا وإماما، وهو ما يمكننا عموما من تحديد علاقة المحدثين الشيعية بالنص.

(15) - راجع الشهرستاني : الملل والنحل، ج 1، ص 146، 162.

(*) - فقيه إسماعيلي قيل توفي 353 هـ وقيل أيضا 363 هـ، عاش في بداية الدولة الفاطمية وكان قاضي قضاة القاهرة، وافر الاطلاع على المذاهب السنية، ويعد من أهم من أصل الأصول الشيعية ردا على أهل السنة، وقد جعل الإمامة بديلا عن الإجماع والقياس عند أهل السنة. راجع كتابه اختلاف أصول المذاهب، ص 30-43.

(16) - انظر القاضي النعمان : اختلاف أصول المذاهب، تح، مصطفى غالب، دار الأئمنس بيروت 1973 ، ص 42، 43، 60، 64، 70، 72.

فإضافة إلى التوظيف الأيديولوجي الذي أشرنا إليه في هذا الموضوع، أو الذي نبينه في غيره لاحقاً، كانت مستويات استثمار النص محددة بوضعية أخرى، ليست وضعية المعاندة الثقافية حينما يسعى النص الثاني إلى الارتقاء إلى مستوى حجية النص الأول، بل وضعية المتدين المعارض. فالنص القرآني قائم، ولكن الاستثمار لابد أن يكون مفيداً في الجوانب التي يمكن من خلالها تسريب عناصر التصور الدالة على الموقع الأيديولوجي المخصوص، فرد مقالة الآخر يقتضي إقامة عناصر ضديدة دحضاً لحجة ونفياً لرأي وتقويضاً لمأثور، ومن ثم تتأسس معاندة بين نصوص سياسية غايتها بلورة المعتقد السياسي الفرقي، وذلك مفيد لا محالة في تتبع حركية التصور داخل الثقافة العربية الإسلامية، لما كان متداولاً في الأصناف المعرفية وفي المواقع الأيديولوجية.

أ-3- احتواء النص الثاني لآيات النص الأول

حيث تجمع الآيات الدالة على الغرض المقصود ويقع دمجها في النص المعقود لذلك، وإن الخبر يستقيم وفق مراوحة بين خبر الوحي والخبر المسرود المنسوج، وهما معا يؤسسان نصاً سردياً مكتملاً ويحكمان تواصل لغويًا وحدثيًا حتى لكانهما النص الواحد، وكان المحدث الشيعي لا يقصد التكميل فقط بل التطابق الكلي.

ليس الخبر منفصلاً عن الخبر في القرآن، وإنما هما مستويان، وكل لا يستغني عن الآخر ولا يوجد استناد إلى نص مرجع بل هو يتشكل منهما ومثل ذلك بين في أخبار أدرجناها في العنصر الخاص بولادته فإذا ما قرأنا عبارة الخبر "فقال هذا ربي، فلما غابت الزهرة"، أو عبارة "فعند ذلك قال يا

قوم إني بريء مما تشركون... فجاء إلى أمه وأدخلته دارها⁽¹⁸⁾، بأن لنا الخبر متشكلا من كلام الله وكلام المحدث، ولكنه مع ذلك موهم بتسلسل حدثي لا يوحى بأي تركيب، بل النسج نسج واحد عند السامع. وكذلك هو أمر الأخبار المحدثنة عن بناء البيت وأخبار النبي.

إن علاقة الخبر بالقرآن في الموقع الأيديولوجي الثاني، وفي مستوى التعميق، علاقة احتواء، إذ لا يوجد وعي كاف بالفصل بين النصين على الأقل في مجال القصص، ولذلك أسبابه الأيديولوجية، فوعي الشيعة بأن الأئمة نعم الأوصياء وهم القائمون بعد الرسول على الناس جعلهم يتصرفون في النص تصرف النبي ذاته والرسول ذاته.

لنقل إن تلك المماثلة بين النبي والأئمة أو بين محمد بن عبد الله وعلي بن أبي طالب خاتم الولاية المطلقة صاحبي النور الواحد المنقسم في جزئين، جزء حل في علي، وجزء حل في محمد، حتى إن ما يعلمه النبي يعرفه الولي⁽¹⁹⁾، هي نفسها التي تظهر في مستوى النصوص، فنص الإمام الولي إنما هو في النهاية نص النبي محمد، ومن ثم لم يفكر الشيعة فعلا في إيجاد فاصل بين النصين ولم يعملوا على بيان حدود أخبار القرآن من أخبار الأحاديث، وقد ركبوا العناصر والوحدات الجديدة وكأنها امتداد سلسلة قصصية في مصدر واحد. إنهما نصان متماثلان، أي في النهاية نص واحد، بما أن الرسول محمد هو في وجه آخر علي عند الشيعة، لذلك ليس ثم داع لتحديد منتهى كل نص، كما أنه ليس هناك داع لفصل هذا القول عن الآخر. وسواء أكان النص المخبر صيغ انطلاقا من صفة أو آية أو بالإدماج

(18) - راجع المجلسي، م ن، ص ص 29-30.

(19) - راجع الكليني : أصول کافی، ص 54.

والاحتواء، فإن نص هذا ونص ذلك، نص النبي ونص الإمام، هما نص الله. وإتنا واجدون في نصوص الشيعة ما يدعم رأينا، فقد روي عن جعفر الصادق قوله المرفوع إلى علي بن أبي طالب " انتقل النور إلى غرائزنا ولمع في أيمتنا فنحن أنوار السماء، وأنوار الأرض، فبنا النجاة ومنا مكنون العلم وإلينا مصير الأمور، وبمهدينا تنقطع الحجج خاتمة الأئمة ومنقذ الأمة وغاية النور ومصدر الأمور، فنحن أفضل المخلوقين وأشرف الموحدين وحجج رب العالمين...⁽²⁰⁾."

إن من شرف نفسه بهذه المرتبة نعتقد أنه لا يتصرف في النص فقط، بل يمتلكه ويؤسسه ويوظفه كما يشاء، وفعلنا فإن ذلك ما يدركه الناظر في مصنفات الشيعة وكتب عقائدهم وتواريخهم عن أيمتهم.

أ-4- نسج نصوص من حدث ورد ذكره في القرآن

كلما حدث ذلك، يتماثل النصان، ويعمق الثاني الأول، دون أن تظهر كيفية الاستفادة من الآية أو من العبارة القرآنية، وهو يبدو منتميا إلى السياق العام للآيات المخبرة عن الحدث ويتصل بها اتصالا. فحينما نتذكر الأعمى الذي لاقاه إبراهيم وما كان شأنه معه، نستحضر دون أدنى شك جملة من الآيات المخبرة عن خبر الرسول محمد مع الأعمى، وقد نزلت في أمره سورة عبس⁽²¹⁾، ورغم أن النص المخبر عن إبراهيم يكاد لا يرتبط كثيرا بالنص المخبر عن محمد إلا أن بينهما وصلة أساسها التقاؤهما حول شخصية الأعمى مع فرق في موقفيهما من الرجلين واختلاف الأزمان. والمهم من

(20) - ذكره المسعودي في مروج الذهب، تح، يوسف أسعد داغر، دار الأندلس بيروت، 1965، ج 1، صص 38-39.

(21) - سورة عبس 80.

ذلك أن هناك نواة جامعة تمكن من تأسيس نص جديد وابتداعه، فوجودها أساسي بالنسبة إلى الذاكرة بما أنه قاعدة تأسيس كل جديد.

يمكن أن نستنتج ذلك أيضا من الأخبار التي أضيفت على هامش حدث المحنة، ففي القرآن لا نجد ما يخبر عن حدث الحرق إلا فعل "حرقوه" كما في الأنبياء 68/21، أو "ابنوا له بنيانا فالقوه في الجحيم" في الصافات 97/37. وما نفهمه من الآيتين، هو الإخبار عن إلقائه في النار أما بناء البنيان فهي عبارة غير بيّنة الدلالة وغير واضحة، ولكن تتسج من سياقها العام نصوص غايتها تعميق هذا الحدث ومزيد إيضاحه، ومزيد تهويله وتضخيمه، وكل الوحدات المركبة حول أصل الخبر يعد توسيعا وضربا من التمثين السردى نسميه "العقد السردى" في الثقافة بين المتقبل ومنشئ النص⁽²²⁾.

لقد حددوا وقود النار فإذا هو الحطب، وقيل إن إبراهيم وضع في المنجنيق الذي دل عليه إبليس، وإذا كنا قادرين على إرجاع إشارتهم إلى الحطب بالإحالة على سورة المسد المكية وأساسا الآية الرابعة، حيث وقع تصور ذلك من خلال علامات نصية قرآنية، فإن ما لم نفهمه حقا هو نسبة المنجنيق إلى ذلك الزمان، وهو حسب ابن منظور القذاف الذي ترمى به الحجارة وهي كلمة دخيلة معربة عن الفارسية⁽²³⁾، أي هو آلة حرب متطورة، ولا يمكن بأي حال تحقيق وجودها في زمن إبراهيم.

وكل ما في الأمر أنهم حين رغبوا في تهويل الحدث وتعظيمه استندوا إلى بيئتهم المعاصرة لاستمداد هذه العناصر المكمل، وأغفلوا أنها

(22) - إن العقد السردى جامع بين الجماعة المتقبلة ومنشئ النص أو سارده وهو ليس عقدا إلا بشرطين، الأول انتماء الباحث والمتقبلين إلى ثقافة واحدة، والثاني ضرورة أن تكون الأخبار حول ذات الجماعة، وفي العادة يحقق العقد السردى تماهي الجماعة ويصل بين ماضيها وحاضرها.

(23) - راجع لسان العرب مادة مجنق ، باب اللقاف فصل الميم.

متطورة مقارنة بذلك الزمان، ولم يكونوا واعين باختلاف الأزمان والأماكن والوسائل وهذه الوحدة البسيطة تحمل في ذاتها علامات الإقحام، ففسر انتظامها، وتعذر وجود ثغرة تسدها.

إن إلقاء إبراهيم في النار يرافقه كذلك إسقاط من الواقع التاريخي، قام به منجزو النصوص، فعندهم أن إبراهيم قد قرأ سورة الإخلاص وقد جاءت دعاء، وهو ما يدفعنا إلى تقديم تفسيرين للظاهرة:

- الأول، أن القرآن فيما ذكر السيوطي قد نزل بالسنة الصحابة، وبالمثل فقد يكون نزل بالسنة ١ للأنبياء السابقين في الحال التي ذكرناها.

- الثاني، وهو الراجح عندنا، كون المسلمين أرادوا بيان توحيد إبراهيم وإيمانه القوي، فأجروا على لسانه السورة وقد قصدوا معنى التوحيد والإخلاص لا غير، وهم إنما أسقطوا هذه الآيات باعتبار استنادهم إلى القرآن، وحتى إن نسجوا نصوصا لتفسير ملابسات بعض الأحداث وظروفها فقد تم ذلك دائما بالعودة إلى النص التأسيسي، وإن لم يخل الأمر من إسقاط ظاهر.

وقد أبانوا توحيد إبراهيم في خبر آخر حين أنزل عليه الله لما ألقى في النار خاتما نقشت به الشهادة "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، وبذلك يعتقدون استمرارية عقيدة مخالفة لما كنا رأيناه عند أهل السنة والجماعة. ولئن ظهر لنا في الموقع الأيديولوجي الأول أن الإسلام استمرار للحنيفية وأنه جاء تصحيحا لانحرافات، فإن الأمر مع الشيعة ينتهي إلى تماثل وتطابق، إذ إبراهيم أول الموحدين قد أسلم وأمن بمحمد منذ زمانه ذاك، ومن ثم لم يعد محمد قائما بغيره أي بإبراهيم، بل العكس صار محمد قائما بنفسه وإبراهيم قائما بغيره، وليس قائما بالسابق وإنما هو قائم باللاحق.

هكذا ما عاد اللاحق في الأخبار الشيعية يستمد شرعيته من السابق، ويقوم به، بل إن السابق يستمد شرعيته من اللاحق، فهو الشاهد عليه، وقد كنا نعتقد لوهلة أولى في دراسات سابقة أن الآلية التي اشتغل بها الفكر الإسلامي هي قيام اللاحق بالسابق، وهي ثابتة في الفكر العربي الإسلامي، غير أنها تلتقي مع آلية مخالفة تماما هي قيام السابق باللاحق في نصوص الأخبار عن الأنبياء. لذلك فإن ثبات الآلية كان أمرا موهوما، إذ سرعان ما تتغير قواعد اشتغال الفكر من عصر إلى آخر ومن فرقة إلى أخرى.

إن هذا التنوع الذي قد يصل إلى حد التقاطع يعكس في جملته تدخل الفرقة السياسية في صياغة التصور بهم وبلورته بهاجس وتأكيده بمقالة تخبر عن الذات أكثر من إخبارها عما محضت له أصلا.

يحتاج النص الأيديولوجي إلى ذلك، فإبراهيم قد أسلم وآمن بمحمد لأن الشيعة أرادوا أن يلقي بظلاله على بقية الأنبياء باعتباره أصلا شيعيا . وتتسج الذاكرة أخبارا كثيرة تحدد فيها نجاته، فذاك جبريل جلس معه على طنفسة وألبسه قميصا من الجنة أو كان على فراش وثير، وكان إبراهيم كالجالس في روضة من رياض القرن الثالث، وقد اجتمعت كل الفصول في فصل، بل إن نمرود اعترف بالله وعظمته. وفي الأصل فهو قد نجا وخلص بمحمد وبآله الطيبين، ما دام الله قد دعا بحق الشيعة، كما كان أمر نوح صاحب الفلك حين نجاه الله لما دعا بنفس الحق. وبذلك لم يعد إبراهيم الشفيع بل إن الشفيع هو محمد وخاصة أهل بيته الشيعة.

قد لا نبالغ إذا قلنا إن التوظيف الأيديولوجي يجعل الشيعة في مرتبة الأنبياء بل قبلهم أحيانا كثيرة ماداموا الشفعاء، وهم تجاوزوا السلطة على

النص إلى السلطة على الأنبياء إلى حد معاندة الذات الإلهية. قد يفهم هذا في إطار تأكيد منزلتهم الفضلى قبل أهل السنة وغيرهم، ولكنه يفهم ضمن تأسيس العقل العربي الإسلامي بالمبالغات الكبرى والإحالات القصية تماما كما نرى في النصوص الشعرية.

إن جملة هذه الوحدات المذكورة وإن لم تكن موثوقة الاتصال بتصور إبراهيم، فهي متصلة بالتصور العقدي الشيعي، لما تفرعت عنصره وجذبت إليها عقائدهم من طرف. هل يعني ذلك أن الشيعة لم تؤسس تصور إبراهيم بقدر ما كانت ترغب في حمل تصوره على رفق عقائدها؟

قد يكون تصور إبراهيم غير مقصود لذاته، بما أن بعض التصورات في الثقافة العربية الإسلامية تكونت عرضيا لما كانت الجماعة العقيدة بصدد تكميل تصور أصلي، وكذا هو شأن الشيعة، جاءت تؤسس معتقدها الخالص، وتبلور صيغة مثلى حول آل البيت، فاحتاجت إلى التوقف عند تصور إبراهيم، ولكن ألا يجوز لنا عندئذ الحديث عن تصورات مركزية وأخرى عرضية عشوائية؟

في الأصل لا يظهر تصور في الثقافة إلا وهو موصول بغيره، كما لا يظهر خبر إلا وله أثر في حياة الجماعة.

وإذا كان الإيغال في المبالغة عنصرا من عناصر قيام الموقع الأيديولوجي الشيعي، وبمعنى ما قيام الأيديولوجيات العقدية، فإن التصورات الثابتة في المتخيل الجماعي الإسلامي، والراسخة في الذاكرة الجماعية تنهل من نفس المعين، فالنار التي كانت ستحرق إبراهيم صور المسلمون هولها وشذبتها، حتى قيل خرجت عنق منها فأحرقت أحد عظماء أهل نمرود⁽²⁴⁾،

(24) - يحسن التذكير بأسطورة نار الحرتين وخالد بن سنان العبيسي فهي شبيهة بقصة إبراهيم في أكثر من موضع. راجع في هذا الباب، الجاحظ: الحيوان. ج 5، ص 38 - 39.

ولم ينتفع بها أحد طيلة ثلاثة أيام بعد أن صارت برداء، ثم انتهوا إلى وصف النار في يوم الآخرة إلى حين ذكرهم أمر الحية التي تهلك بسمها خمسة من الأمم السالفة واثنين من هذه الأمة، ولا شك في أنهم يعنون أبا بكر وعمر بن الخطاب.

إن هذا التهويل والتضخيم قد أضحيا بعد آلية قارة فالاهتمام الكبير بالكبش وتعظيمه يكافئه من جهة أخرى تهويل حدث النار وهذه تصبح فيما بعد معبرا إلى التوظيف الأيديولوجي، فمن خلالها يقع الحديث عن المعارض والمخالف السني الذي يلحق أصلا بصف الكافر، بل إن آلية التكفير تتجاوز المقالات العقدية السياسية، وتنفذ إلى مستويات الإخبار عن الأنبياء بتحديد منزلة المخالف في جهنم.

يجري ذلك على نحو من الاعتقاد سلفا، فمن كفر في الدنيا لا بد أن تتحدد منزلته في عالم الآخرة حتى يستقيم اشتغال الجهاز العقدي، فموقف الشيعة من أبي بكر وعمر في الدنيا جعلهم يلحقونهما بأكثر الناس كفرا كقبايل ونمرود وفرعون، وحكم تكفيرهما بات قطعي، فقد يغفر لمن ارتكب معصية، أما مرتكب الكبيرة فمزلته في الجحيم بينة.

وقد عقد الشيعة مقارنة بين موسى وإبراهيم في مستوى الخوف من المخالف، واعتبروا إبراهيم أرسخ في الإيمان، لأنه تحصن بما يحمله في ذاته من أنوار حجج الله. وهو أمر كاف للتدليل على تسريب فكرة تشييعه، ونحن إن قدرنا أحيانا أنهم لا يقصدون إلا دلالة اللفظ اللغوية فإن العودة إلى فكرهم ومقالاتهم تؤكد استنتاجنا، فعندهم أن إبراهيم أول داعية إسلامي خاصة لما عدوا الصلاة هي الدعوة⁽²⁵⁾. وقد اعتبروا نور الله ساريا في

(25) - راجع فكرة الأنوار في الاعتقاد الشيعي كما حللها محمد عبد الجباري في بنية العقل العربي، ص 334.

الكون ومنه بدأت نبوة آدم وبقية الأنبياء إلى زمن محمد وقد انتقل ذلك النور إلى الشيعة⁽²⁶⁾.

بديهي إذن وإبراهيم يحمل في ذاته نور الله أن يؤسس به الشيعة عقائدهم وأن يكون أفضل من موسى وأكثر رباطة جأش، والمقارنة مفيدة في تبين احتفائهم الكبير بنبي من الأنبياء وإهمال آخر، فهم قد احتفوا أولاً بمحمد وإبراهيم في مقام ثان وأهملوا إلى حد توظيف تصورات الأنبياء الآخرين وسيرهم.

لقد صاغت الذاكرة نصوصاً أخرى تركبت من وحدات وعناصر من نفس الحدث، أبانت تعاطف الهوام والكائنات مع حدث المحنة، فبرر الشيعة مثلاً لون الضفدع باحترافه لما أذن له الله أن يصب الماء على النار كي يطفئها في حين لم يأذن لغيره وكأن هذا الخبر يجاور حديثاً سنياً أشار فيه أهل السنة والجماعة إلى تحريض الرسول على قتل الوزغ الذي كان ينفخ على نار إبراهيم.

ومهما حاولنا إيجاد تفسيرات لهذا الاهتمام بهذه الجزئيات فإنها تبقى نسبية، ولكننا مع ذلك نعتبر أن أحوال الحيوان قد جرى تصويرها من خلال ما يعرفه المسلمون عن سير الأنبياء، ومما ورد في القرآن. ولشدة تعلقهم بنصهم المؤسس وعدم قدرتهم على مفارقتها حاولوا أن يلبسوه كل الجوانب، وكلما وجدوا جانباً من النص يتناسب مع وضع يريدون تفسيره، أو حادثة رغبوا في تعرفها أو قضية شغلتهم أو حدث طارئ استعصى عليهم فهمه، ألحقوه به، واعتقدوا أن ذلك أصوب، وقرأته في النص أوفى. من هنا نسجل عدم قدرة الذاكرة الجماعية على الابتعاد عن النص في هذه المجالات، فكل

(26) - راجع نص المسعودي في مروج الذهب، ص 38 - 39.

سؤال يسأل لا تلتزم له إجابة إلا من النص، والمسلمون يصطنعون المناسبة معه أحيانا إذا لم توجد.

وحين أرادوا تحديد يوم المحنة جعلوه يوم الأربعاء، ومع أننا نتساءل هل كان الناس على زمان إبراهيم واعين بالأيام وأسمائها وتراثيها في الأسبوع وبالسنوات والشهور، فإن ذلك لم يمنع قيام دلالات شبيهة في المتخيل الجماعي لاحقا، فيوم الأربعاء مازال إلى اليوم يوم شؤم في المعتقدات الشعبية حتى إن خلق الذنن مثلا يكاد يحرم فيه، ومن ثمة ألصقت به كل السلبات كالحرق وموت نمرود، وما يقابل هذه الأحداث المذكورة في يوم الأربعاء هو أن الشهادة لا تكون مثلا إلا يوم جمعة وهو يوم المغفرة والإيمان والتوبة والرضا.

إجمالا قسم المسلمون الحيوان والأيام قسمين، الخير والشرير، والسعد والنحس، تماما على مقادير المعتقدات الدينية، غير أنه رغم هذا الاهتمام الكبير بهذه الجزئيات نتساءل مثلا لم وقع إغفال الإشارة إلى عيد النيروز وتحديده؟ وهو عند الشيعة يوم كسر فيه إبراهيم أصنام قومه وذلك حدث لا يقل أهمية عن بقية الأحداث، بل تأسيس في صراعه مع قومه.

إننا نعتقد أن المسلمين عموما لا يهتمون إلا بما له أثر في مواقعهم الأيديولوجية سواء من جهة الأشخاص أو الأحداث أو الأماكن أو الأزمان، ولذلك فإن الأمر يعود دائما إلى انتقاء هذه العناصر على أساس ما يمكن أن يوظف أيديولوجيا وما لا يمكن توظيفه.

وقد شمل التعميق كذلك مسار الإعجاز، فقد وقفنا عند أخبار اهتمت بمسألة الطيور الأربعة التي فصلت ثم حبيت فيما بعد، وبدأوا من الآي المخبر عنه في القرآن وأدرجوه في الأخبار المسرودة، وربطوا بينه وبين

رؤيته الملكوت وما تلا ذلك من أحداث إلى حين مشاهدته الجيفة تأكلها سباع ثم اشتغال بعضها على بعض فكان أن رغب إبراهيم في الاطلاع على الإحياء ليطمئن قلبه. وقد حددوا عدد الجبال، فإذا هي عشرة، وعينوا أنواع الطير، فكانت ديكاً وحمامة وطاووس وغراباً وأضافوا أحياناً الهدد والقرد مكان الحمامة والديك أو النسر والبط مكان الحمامة والغراب. وإذا ما تأملنا دلالة هذه الطيور، نجد لها جميعاً أدواراً مهمة في أساطير العرب، فالديك مثلاً له علاقة بنوح إذ أنه ضمن سرب طير خرج يستجلي خبر الماء ولم يعد⁽²⁷⁾ وله أيضاً دلالة في الأحلام إذ صوته صوت المؤذن وهو مملوك دائماً⁽²⁸⁾.

أما الحمامة فهي رمز الطهارة والوفاء قد أرسلها نوح بعد الغراب لتكشف موضعاً في الأرض⁽²⁹⁾، فعادت إليه ولم تخل. على أن الطاووس كان من طيور الجنان، ونور محمد كنور الطاووس، وقد روي أنه لما رأى حسن صورته استحي من الله، فغرق، فقطرت منه ست قطرات وقد خلق الخلفاء الأربعة الأوائل من قطراته والورد والأرز⁽³⁰⁾.

لقد ذكرت هذه التصورات عند تناول مسائل الخلق وهي عند الشيعة كما هي عند السنة سواء. ولئن أمكن الجزم أن الحديث عن الخلفاء الأربعة الأوائل يبدو أقرب إلى دائرة التفكير السنية فإن فكرة نور الطاووس تخضع ولا شك للمقالة الشيعية، ولكن لكانهما تلتقيان في عصر متأخر في الإخبار عن دلالة الطير.

(27) - يمكن أن نضيف إلى هذا تسبيحه للملك القدوس فإذا كان هنة من الليل صاح سبوح قدوس، فتصيح الديكة. راجع الديميري، حياة الحيوان الكبرى، ج 1، ص.ص 344-348.

(28) - ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص 241.

(29) - النويري: نهاية الأرب، ج 10، ص.ص 277-278.

(30) - راجع عبد الرحيم بن أحمد القاضي: دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار، وعلى هامشه الدرر الحسان للسيوطي، ط التجاني المحمدي، تونس، مطبعة المنار، ص 2، وهو يلزم قولاً سنياً في الغرض، والشاهد مذكور في الكتابين.

إن هذه التصورات إنما ترجع إلى غاية واحدة هي تأكيد المقدس من خلال كل الظواهر الطبيعية كالجبال مثلاً أو ما كان حول الحيوان بمختلف أصنافه، ولا نستغرب هذه الدقة ولا هذا الاهتمام بل نفيد منهما في مستوى تبين كيفية اشتغال العقل الإسلامي عموماً، فهو مثلما يعمق النظر في جوانب ويمحصها كان يغفل جوانب ويهملها. وكل العناصر التي تتكشف نصوصها، تقابلها عناصر أخرى تظهر فيها بعض الفراغات.

ولذلك فإننا أمام طائفتين متقابلتين في هذا العقل، طاقة المراكمة والتكديس من جهة، وطاقة التعتيم حيث الإهمال والإغفال، وذلك يتم وفق الحاجات الأيديولوجية والعقدية. وقد قسّمت هذه الحاجات رتباً في شكل ثنائيات، الخير والشر، الكافر والمسلم، الدنيا والآخرة، المنتمي المنتسب والمخالف، وما يخدم مصلحة الذات الأيديولوجية كان أكثر تضميناً لمثل هذه الأخبار التي كان لها أثر في المعتقد وتأثير في المتخيل، غير أن ما لا يخدم تلك المصلحة بقي معتماً مسيحياً وقد أهمل في أغلب الأحيان.

وقد تأسست نصوص أخرى على هامش النص القرآني ولكن لم يكن ذلك انطلاقاً من حدث، وإنما من إشارات أو نتفخيرية، والمثال على ذلك ما أورده القرآن عن صحف إبراهيم إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى (سورة الأعلى 18/87-19)، فهاتان الآيتان حددتا كتاب إبراهيم الموسوم بالصحف، إلا أن ما أورده الشيعة منسوباً إلى الرسول جعلها قد نزلت في أول ليلة من شهر رمضان، وهو أمر لا يخلو من عقد استمرارية كنا أشرنا إليها سابقاً، إبراهيم بما أنه رأس في الإسلام نزلت صحفه في بداية رمضان، ولكن محمد بما أنه الخاتم كان قرآنه في ليلة القدر بمعنى الختم، وكان هناك معقولة يبحث عنها المخبرون في تصور

العلاقة بين الحنيف الأول والمسلم الخاتم. فقد حاولوا بهذا المعنى إيجاد ضرب من الانسجام.

وقد نص الرسول على عدد هذه الصحف فاعتبرها عشرين، وذكر علاقتها بالأمثال أو هي الأمثال ذاتها، وقد قرنهما بصحف موسى. وإذا كانت صحف إبراهيم أمثالا وصحف موسى عبرا فقرآن محمد كان تشريعا، ورغم هذه الدقة بقيت ثغرات أخرى، فلا أحد من الرواة أشار كيف تنهاى خبرها إلى الرسول، وكيف استطاع تحديد مضامينها ولم ينزل في ذلك نص واضح باستثناء ما جاء في سورة الأعلى.

إضافة إلى ذلك، فإن اعتبارها أمثالا يحيلنا على ما ينأى بنا عن الصحف ويتصل بالقرآن، فالناظر في أمثال العرب يظفر دون عناء بتشابهها بها، وهناك نوع من التضمن المتبادل. فأيهما مرجع الآخر؟ وهل يكفي الحديث عن مركزية القرآن في الثقافة العربية الإسلامية لاعتباره مصدر الأمثال؟

أما إذا نظرنا إلى مضامينها المذكورة ولغتها وبنيتها النصية، فنحن لا نتردد في بيان تعالقها بأدب النفس والصلاح عند ابن المقفع، كما أن لغة الخبر توهم باضطراب ظاهر فيما قيل.

وإجمالا يمكن أن نفهم ذلك في إطار تمجيد القرآن وبيان قيمته فهي لا تظهر إلا إذا اقترن ذكره بما هو أقل منه أهمية وأضعف منه بلاغة وإعجازا، ولذلك فإن إخبار الرسول عن الصحف كأنما كان تمكينا للنص في القلوب وتأكيدا لشموليته، وإذا كانت الصحف تجمع بين الأمثال والعبر، فالقرآن قد ضمها جميعا وأضاف إليها. لعلنا بهذا نكون فعلا قد وقفنا على سبب ذكر الرسول لهذه النماذج أو كما ادعى الرواة ذلك.

ب- السكوت

يمكن تحديده كذلك بالعودة إلى النص القرآني، فإذا ما كان النص قد أقر صراع إبراهيم مع أبيه، ومحاجته وبراعته منه، ثم طلب له المغفرة، فإننا لا نقف عند أي إشارة تتعلق بذلك. وهذا السكوت يرافقه جانب آخر ننظر فيه لاحقا هو الابتعاد أو المفارقة، فالشيعة وإن سكتوا عن جوانب معينة أضافوا قولا وزادوا في جوانب أخرى بشكل كبير لاقت للنظر. وهم لم يهتموا بعلاقة إبراهيم بالرسول محمد، فيما جاء اعتبارا ووعظا ورفدا ولم يثيروا إلى أنه الأصل في الحنيفية، وكذلك انصرفوا عن مسألة نبوة إسحاق. لعل ذلك عائد إلى جملة من المبررات يمكن ترجيح بعضها على بعض، وقد كنا مترددين إزاء بعضها الآخر، ولعلها قد تتكشف لنا في المدونات اللاحقة في أصناف أخرى بشكل دقيق.

إن سكوت النص الشيعي مثلا عن الإشارة الوافية إلى صراع إبراهيم مع أبيه يفهم في إطار وجهة نظر مختلفة عن وجهة نظر أهل السنة كما سنحدد لاحقا، بل هو يعود أصلا إلى موقف الشيعة المنسجم داخل جهازها النظري العقدي، فقد رأينا أن علاقة الخالق بالمخلوق في تصورهم كانت في جانب منها تعود إلى الله، فهو الذي يقررها كما يشاء ومتى يشاء وهو الذي يسكت عن عقاب المؤمنين إمهالا لأنهم آباء ذرية مؤمنين، ولذلك لم تفصل الشيعة القول في عذاب آزر يوم الحساب، وقد كان أهل السنة أخبروا عن ذلك في حديث ضبطناه سابقا في تصورهم لمنزلة إبراهيم في الجنة. فإذا كان والد إبراهيم، وهو الكافر، قد أمهل فكيف يجوز قتل المسلم ونقص بذلك ما تعنيه الشيعة من أمر مقتل الحسين؟

أما سكوتهم عن إسحاق فهو يبدو منسجما مع الموقف العام للمسلمين

من اليهود، فهم قد أخبروا عن إسماعيل فيما تعلق بحياته ومماته وأزواجه وأبنائه، ولكنهم أعرضوا عن إسحاق إعراض لا مبالاة فهو يمثل طائفة أخرى، وقد كان سكوتهم عن نبوته ظاهرا، ولكنهم أخبروا عن ولادته وفاضلوا بينه وبين إسماعيل واعتبروا إسماعيل ابن الأمة، وأخرجوا إسحاق منها، مما يعني أن الإخبار في حد ذاته كان موظفا توظيفا مخصوصا يتجاوز صراع المواقع الأيديولوجية ليكون ضمن دائرة الجدل الإسلامي اليهودي⁽³¹⁾.

إن الاهتمام بإسماعيل كان في النهاية اهتماما بدائرة النبوة التي إليها ينتمي محمد وإليها ينتمي الأئمة والذرية، وإعراضهم عن إسحاق صيغة تعبيرية دارجة في أدبيات المسلمين مفادها الرفض الباطن، ولكنه ذلك الرفض الذي لا يظهر إلا بمقدار وكذا يمكن فهم الاحتفاء بهاجر مقارنة بسارة.

أما سكوتهم عن الحنفية/الإسلام التي حددها القرآن وأقرها أهل السنة بوصف محمد خاتما وإبراهيم فاتحا فلئن حمل على المعتبر معروفا، فإن توظيفه كان مخالفا لما جرى في القرآن وعند أهل السنة، فإبراهيم كان داعم محمد أو هو ما قام به محمد، غير أنه أصبح ما يقوم به الأئمة، أي أنه يشرع وجودهم ويمنحهم سيادة على الناس.

ج - الابتعاد

هو شبيه بما سميناه عند أهل السنة نسق المخالفة إلا أن هناك فرقا بينهما، فالمخالفة في الموقع الأيديولوجي الأول مدرجة في النص المنقطع،

René Dagorn : La geste d'Ismaël, p.p 22-35

(31) - راجع في هذا المعنى :

M.Hayek : Le mystère d'Ismaël, Paris 1964, p.p50-70

وراجع أيضا :

وهي مخالفة لأن القرآن لا يخبر عنها وهي لا تُقيم معه تعارضا معه وذلك ما يجعلها ممكنة التركيب وممكنة التكميل.

غير أن نصوص الشيعة الموسومة عندنا بالابتعادية* تتصل في جوانب منها بالقرآن ولكنها تبتعد عنه في بعض معانيها، حتى إنها لتبدو معارضة له بشكل، والمثال على ذلك ندركه بالانتباه إلى ما حدث به الشيعة عن أزر فقد ورد أنه منجم نمروذ الذي تتبأ بولادة طفل يكون هلاكه على يديه إلا أنه كان من جهة أخرى قد شارك بشكل أو بآخر في إخفائه، فهو قد هرب به من الملك، ثم كلفه ببيع الأصنام، وكان يحبه حبا شديدا.

وبالنظر إلى القرآن يصعب الحديث عن انسجام بين أخباره وما جاء لاحقا في المروي الشيعي فلا يمكن النص على أنه كان منجما، مثلما لا يمكن الانتهاء إلى أمر إخفائه بتأويل.

إن ابتعاد النص الشيعي المخبر عن أمره مع والده وإن ظهر حين جافى النص القرآني وابتعد عنه في بعض المعاني، فهو في الحقيقة ابتعد عن أخبار قرآنية ليستعين بآيات أخرى من نفس النص هي تلك المخبرة عن موسى، بل إن الشيعة استعانوا بسيرته لفك غموض شاب سيرة إبراهيم، ولتوضيح حدث استعصى عليهم فهمه، فكانت سيرتهما متصلة أحيانا كثيرة في هيكلا العام، فموسى وضع بين تلال شاطئ نهر متدفق وكانت أمه تعود إلى حين كسبه وخروجه للدعوة، وكذلك هو حال إبراهيم في تطابق ظاهر⁽³²⁾. لم لبست إذن سيرة إبراهيم في جانب الولادة على الأقل بسيرة موسى؟

قد يبدو الأمر راجعا إلى حصول تداخل عند الرواة أو على هذا قد

* - قصدنا الابتعادية إشارة إلى كونها نزعة مقصودة عند الجماعة الشيعية إذ من خلالها وبها تظهر مفارقتهم لتصوير أهل السنة .

(32) - راجع حول موسى سورة القصص 28-20، وراجع Maryse Choisy:

Moïse, Genève, 1966

ترجح المسألة، غير أن هذا التبرير غير جائز لأنهم ذكروا أمورا صحيحة لم يرق إليها شك عند المسلمين، كاسم والده وخبر كسره الأصنام وغير ذلك. وإنما الأصوب في رأينا أن العقل الإسلامي عموما لا ينطلق من فراغ وهو ينسج نصه دائما على منوال، فنص ولادة إبراهيم متأسس بنص ولادة موسى القرآني، ولذلك فإن تصور الجماعة الإسلامية يفر من القرآن ليعود إليه.

ليس بإمكان الذاكرة أن تصوغ أخبارا إلا بالبحث عن تماثل مع النص، وهو تماثل يجد حيزا أكبر في حدود منطوق نص آخر من نفس المجال، وهي لا تتحرك في الغالب إلا في فضاء له صلة مع ما تروم تأسيسه، كما أنها من جهة أخرى لا تشغل إلا وفق أنماط معلومة معروفة من ذلك أنها لا بد أن تجد علامة جامعة بين الموضوعين، فإبراهيم نبي وموسى كذلك، وهي قد تستثمر أحيانا السياق العام للأخبار، كأن يكونا بطلين قائدين، وتوظف نفس الأماكن مستفيدة من خصائصها العامة، وعلى أساس التشابه، فالنهر واليم متقاربان وغار جبل ثور لا يبتعد كثيرا عن غار أخفي فيه إبراهيم.

قد يبدو الأمر ساذجا أحيانا في صياغات الذاكرة الجماعية الإسلامية لأن حدود نشاطها معلومة مقررة ولكن ذلك يفهم أيضا في علاقتها ببيئتها الفكرية والعقل الذي تعود إليه، فالعقل المحافظ والفكر المحافظ لا يمكنهما أن يؤديا إلى حدود القطع الكلي والمجازفة بابتداع أخبار مختلفة كليا، وإنما غاية الأمر العمل بالمتشابهات والتماثلات والتجاور داخل نفس الدائرة بنفس الآليات واعتماد نفس المبادئ والأنماط. ويمكن الاستدلال على ذلك بنصوص أخرى داخل مجال المعرفة الدينية ذاتها إضافة إلى القرآن والحديث⁽³³⁾.

(33) - تجدر الإشارة إلى أن القرآن يقوم بنفس الأنماط التي قلمت بها التوراة، فالمجال المعرفي الواحد لا يمكنه أن ينهل أولا إلا من داخله، حتى إن دراسة المتشابهات النصية بين التوراة والقرآن تبدو مفيدة في هذا

فكل تفسير مثلا لا يقوم إلا بسابقه ومثيله، ومستويات الخروج لا تكون إلا بمقايير ضئيلة جدا بحيث إن تفسير ابن عباس يشكل المنطلق ونقطة العودة لأن التماثلات الناتجة عن آلية الذاكرة العاملة بمبدأ التشابه والتماثل تعود إلى القرآن كما يظهر لنا لاحقا في الباب المعقود لدراسة التفسير. وكذا هو أمر قصص القرآن وكتب الجدل والعقائد، وحتى في حال خروج الذاكرة من مجال المعرفة الدينية إلى المعرفة التاريخية فإن الأمر سواء لأنها تحافظ على قواعد الاشتغال نفسها في هذا المجال أو ذاك، ولا يختلف عن هذا أمر المعرفة الأدبية في مثال المعلقات ومثال المقامات ومثال كتب النقد. وبالمثل، كان حال فلسفة الصوفية أو فلسفة الكون عند غيرهم.

إن النص المبتعد كثيرا ما يأتي خبرا أو نتفة خبرية داخل نص أصل هو في حقيقته مماثل ومشابه في منحاها العام لنص تأسيسي يفترض أنه أسبق منه في الزمن، وهو لا يبتعد كليا عن القرآن إلا في الحالات الأيديولوجية الدالة على تدخل الفرقة السياسية.

ليس بإمكاننا بعد حديثنا عن جوانب الاختلاف الجزئية مع النص القرآني، أن نخفل جوانب التماثل وإن بإيجاز شديد، لأن ما ذكرناه في الباب المخصص لأهل السنة يصح في الأحاديث الشيعية، فتصور إبراهيم يكاد يكون مطابقا لتصور القرآن في بعض النصوص الأخرى، أضف إلى ذلك اعتمادهم الآيات القرآنية شاهدا ينطلقون منه ويضمنونه في نصوصهم الإخبارية، فسمات شخصية إبراهيم الدينية العامة من حيث كونه ديانا، وكان له وعي مبكر بوجود الله، أمور اهتم بها الشيعة وحددوها في مواضع كثيرة ذكرناها. كذلك هو أمر محنته ومعجزاته وما تعلق منها بنجاته أو إحياء الطير ومجيء الملائكة إليه وإثبات كرمه.

الغرض، قبل دراسة الاختلافات كما يفعل ذلك دارسون عرب كثر دفاعا عن القرآن وردا على اليهود والنصارى.

إن ما ارتبط بخبر اختلافه مع قومه وأمر الحاكم في عهده له أثر في الأحاديث بشكل أو بآخر. وقد أخبرت الشيعة عن خلفه إسماعيل وإسحاق، وبناء البيت وتأسيسه الحج بمكة. وإجمالاً فقد حافظوا على هيكل الأخبار العام عن إبراهيم والعناصر الكبرى في سيرته وفي علاقاته، ويمكن الانتهاء إلى أنهم نزلوها في أربعة مسارات كبرى :

- المسار الأول، هو المسار العقدي وقد رأينا فيه مستويات إيمانه وصراعه مع قومه، وبناء البيت وتأسيسه شعائر الحج.

- المسار الثاني، هو مسار الإعجاز الذي يؤكد به نبوته كخلاصه من المحنة ومجيء ضيوفه الملائكة وبشره بالولد على كبره وإحيائه الطير.

- المسار الثالث، هو مساره الأسري من حيث تبينا في أخبار الشيعة علاقاته بأبنائه وبأزواجه.

- المسار الرابع، هو المسار الجغرافي، بنظرهم في ارتحاله إلى مكة وبقاء ذريته بواد غير ذي زرع.

وإذا كانت المسارات الثلاثة الأولى المذكورة، الأسري والجغرافي والعقدي تمثل أسساً ثلاثة وقفنا عندها في القرآن، ولم تكن بينة، فإن ما يجمع بين أهل السنة والشيعة هو أس هيئة إبراهيم وعاداته وفضائله، غير أن الشيعة أكملت مساراً جديداً في تصور إبراهيم هو مسار الإعجاز، وهو ما لم يفرد له أهل السنة أبواباً خاصة وأخباراً في مدوناتهم بما يجعله يرتقي إلى حد الأس.

وهكذا فإن خط الاتصال والتماثل في الأحاديث المذكورة يحقق للشيعة في نظرنا غايتين :

- الأولى رسم سيرة إبراهيم وتأسيس أخباره نصياً عبر تأكيد

المرجعية الأولى تلك المرجعية القرآنية التي هي محل تنازع، وكل تماثل إنما هو في نهاية المطاف شكل تعبري بين على التزامهم بالنص القرآني، ولذلك فإن علاقتهم به علاقة متينة وثيقة وليست علاقة نقض، ردا على الآخر السني الذي بالغ في بيان مفارقتها النص، ولن تكون كذلك إطلاقا في بقية المدونات الدالة على اعتقادهم.

- الثانية، يمكن أن نعتبرها غاية مخصصة بدلالة على الشيعة، وهي تحقيق الانتساب إلى أبي الأنبياء وأبي المسلمين إبراهيم "القرآني"، وهذه الغاية تبدأ من رؤيتهم النص القرآني باعتباره مصدر أخبارهم، لتتعدى إلى حد احتوائه في نصوصهم، وقد رأينا أنهم نسجوها وفي الذهن هاجس الطعن في الموقع الأيديولوجي السني وذلك ما نتناوله في علاقة نصوصهم بنصوص أهل السنة.

3- مفارقة تصور إبراهيم الشيعي التصور السني⁽³⁴⁾

إذا كانت قيمة التصور الشيعي تتحدد في مستوى أول في علاقته بالنص القرآني من خلال ما عقده معه من تواصل وتعميق أو من خلال ما سكت عنه، وهو أمر بديهي باعتباره متولدا عنه، فإن الأهم في نظرنا ليس علاقته بالنص القرآني بل علاقته بنصوص أهل السنة لأن أخبارهم قد صيغت انطلاقا من تلك الأحاديث السننية المؤسسة لتصورهم وهي مهمة في دراسة المضامين. ويمكن القول إن الافتراق قد أخذ جملة من الأشكال حصرناها في أربعة أنواع، التوافق المحدود والمجادلة والإغفال ثم التعارض.

(34) - إن استعمالنا لمصطلح المفارقة مقصود لأننا نعي أن الجماعة اختلفت فافتقرت، ولذلك فإن اعتماد النصوص التي يظهر فيها الاختلاف بين الفرقتين كان لبيان تحقق هذا الافتراق، وليست المفارقة هنا بمعنى التناقض التام، بل هي في دلالة الاعتقاد المخالف.

أ- التوافق المحدود

يظهر في مسألة الخلعة فالشيعة وأهل السنة يتفقان في كون إبراهيم خليل الله إلا أن الأخبار المبررة لأهليته بالخلعة مختلفة بينهما والحق أن أحاديث أهل السنة لم تتعد أصلاً إلى التبرير فقد جاء ذلك في أقوال الرسول في المفاضلة بينه وبين إبراهيم، باعتباره حبيباً في حين كان سابقه خليلاً ومرتبة الحبيب أثيرة عند الله. ويهم التوافق الربط أحياناً بين الخلعة والكرم، وفيما عدا هذا وحسب النصوص المثبتة سابقاً لا نظير عند أهل السنة بتمحيص للغرض دقيق واهتمام كبير واعتناء ظاهر، بخلاف ذلك كان لمسألة الخلعة عند الشيعة منزلة كبرى في مستوى الاحتجاج والتبرير، فأوردوا في الغرض أحاديث تبين أنه حقيق بتلك المرتبة، منها ما يتعلق بإدراكه الإيمان وهو ابن خمس عشرة سنة، ومنها كثرة صلاته وكرمه وعفته وقد جعلوها مرتبة بعد الإمامة قبل النبوة والرسالة، كما أخبروا عن بشراه بها. بم نفسر إذن هذا الاهتمام المتزايد في هذا الموقع الأيديولوجي واحتجابه في الموقع الأيديولوجي الأول؟

إن ذلك يعود إلى توظيف المسألة توظيفاً مختلفاً، فأهل السنة وظفوا الخلعة في المفاضلة بين الرسول وإبراهيم، أو لنقل إن الرسول هو الذي وظفها أولاً لتحقيق مرتبة إبراهيم، وليفضله ثانياً، وننبه كذلك إلى توظيفها السياسي المخصوص حين اعتبروا أباً بكر خليلاً تماماً كما كان الأمر بين الله وإبراهيم.

والطريف أن الشيعة وهم يحتجون لخلعة إبراهيم ذكروا قبلها منزلة الإمامة، وأشاروا إلى أن السفه لا يكون إمام النقي، وكأنهم يردون بذلك المقالة السننية المتعلقة بخلعة أبي بكر. وإذ نستحضر إجماع الأئمة من أهل

السنة على رواية ذلك الحديث يمكن أن نفهم سبب تركيز الشيعة على هذه المسألة وربطها بالإمامة. فتوظيفها في الموقع الأيديولوجي الأول عند الحديث عن الخلافة يعدله توظيفها في هذا الموقع الأيديولوجي، وقد وظفوا تبرير الخلة توظيفا آخر فجعلوا إبراهيم خليلا لأنه في زمنه صلى على محمد وأهل بيته وكأنه قد تنبأ بوجودهم لاحقا في التاريخ الإسلامي.

يدفعنا ذلك إلى اعتبار الصراع بين أهل السنة والشيعة قد تجاوز حدود الفاضل والمفضول من الصحابة إلى الفاضل والمفضول من الأنبياء في التاريخ، أي قبل وجوده بشكل طبيعي في زمانهم، وكأنما كان ذلك مما يشرع لوجودهم وهو لا يعود إلى زمانهم ولا إلى زمان محمد، وإنما إلى زمن أول هو افتتاح الدعوة الحنيفية. لذلك فإن آلية التشريع للحاضر والماضي تقلب على وجه آخر هو التشريع للحاضر بنبوة السابق، فالشاهد عليه من الماضي ليس ما يشبه الحاضر بل تصريحه قولا بذلك ودونما تردد. وعموما فإذا كان الرسول شرع لوجوده بإبراهيم فليس ما يمنع من تشريع الشيعة لأنفسهم به.

ويظهر التوافق المحدود في عنصر آخر يهم علاقة إبراهيم بالذبيح، فالمسلمون متفقون على واقعة الذبح ومترددون في هوية الذبيح فهو مرة إسماعيل ومرة إسحاق، غير أن الأساسي عند الشيعة هو تفرع الذبح إلى غير الذبيح المعروف فهو ليس إسماعيل بن إبراهيم فقط، بل كذلك الحسين بن علي، فالمحنة مضاعفة، بل محنة الحسين أمر وأقسى، فمن فدي بكبش ليس كمن قتل. وقد تدرج الرضا صاحب النص القائل بفكرة الذبيحين في تسريب فكرة الذبيح الثاني، فجعل إبراهيم يحب محمدا أكثر من حبه أبناءه، بل أكثر من كل الخلق، وولد محمد أفضل عنده من ولده، لينتهي من ذلك إلى

أنه ليس أظن من ذبح ولد إبراهيم بيده غير نوح ولد محمد على يد أعدائه. ومن ثم اصطنعوا فكرة معرفة إبراهيم بأن طائفة من هذه الأمة من غير شيعة علي ستقتل الحسين. والنتيجة أن الشيعة بهذا الخبر تشرك إبراهيم في محنة الحسين الذبيح، فهو قد بكى ورق، ثم هي تجعل الحسين كأنما قد فدى إسماعيل، وكان أن عظمت المصيبة بما استوجب سخط الله، وبما أدى إلى الافتراق والتكفير.

إن الحسين "ابن الأمة" هو أفضل الخلق بعد محمد عند إبراهيم، والله الخالق وإبراهيم النبي المصطفى شاهدان منذ الأزل على هذه المحنة التي سترتكبها طائفة من الأمة لاحقاً، ربما بهذا نبرر اهتمام الشيعة الكبير بإبراهيم. فقد اهتمت به بهذا الشكل لما وجدت فيه سنداً متعالياً ميثاقاً، اختص بقول في محنتها، وتعاطف معها على نحو، وتأثر بما يحدث بعد زمانه حتى غدا الحسين ذبيح الأمة صنو إسماعيل.

إن هذا الخبر يؤدي جملة من الوظائف، منها تهويل الحدث وإشهاد الله وخليفه على ذلك فما حدث قد حدث بعلم الله وإنكار إبراهيم إنكاراً يؤدي إلى طعن في مقالة المخالف السني، والعطف الإلهي رباني ونبوي يعود إلى ظهور فاتح سلسلة الإسلام، ومنها تأكيد فكرة الظلم والعدوان بما يحقق سخط الله، ومنها إقصاء الطائفة السنية إقصاء بينا وقد زعمت أنها من أمة محمد. إن المسلم الحق في الاعتقاد الشيعي هو ذلك الذي يعترف بمحنة الحسين ويستنكرها حتى يثاب. أليس إبراهيم في هذا السياق محدد الاعتقاد الشيعي؟

إننا نعلم من ذلك أن من أدبيات الشيعة لعن خلفاء بني أمية، ونفسي حجة أبي بكر وعمر، وكذلك من مقتضيات الإيمان الشيعي إنكار حدث القتل الذي تعرض له الحسين واعتبار تلك المصيبة مصيبة الأمة، فلا يكون

المؤمن مؤمنا إلا وفي نفسه أثر من ذلك، ورغبة في مناهضة المقالة السنية. إن الشيعة إذن ترجع بحدث تاريخي وقع بعد مجيء الإسلام هو ذبح الحسين إلى ما يشبهه في سيرة الأنبياء وهو لا تاريخي أصلا لأننا لا نعلم عنه غير حدوثه افتراضا في زمان مطلق وفضاء مطلق، بل قد يكون أسطوريا، رغم وجود مفارقة كبرى هي وقوع الأول قبل تاريخ الأمة أصلا، وقد كان استجابة لأمر الله وطلبا لرضائه، ووقوع الثاني مع سخط الله وبكاء نبيه المعتبر أبا للأمة جمعاء. وإذا كان الحدث الأول المفارق للتاريخ قد اعتبر في الاعتقاد على الإجمال، فمن باب أولى وأحرى أن يعتبر ما وقع في التاريخ بحضور الأمة في الاعتقاد على التخصيص، فتخرج بذلك الطائفة السنية من تاريخ الأمة الديني، فما حدث يدرج في تاريخ المعاصي وتاريخ الكفر، وهو انحراف عن الحنيفية/الإسلام.

إن المفارقة بينة أيضا في كون صاحب الذبح قبل الإسلام كان نبيا وخليلا، وقد هم بذبح ابنه تكليفا في حين أن من ذبح الحسين كأنما قد جاء يرتكب كبيرة. لقد تمنى إبراهيم أن لو ذبح ابنه طلبا لرضاء ربه وتحقيقا طاعته وتمنى ألا يفدى إسماعيل، غير أن المسلم بعد موت الرسول بزمن يذبح ابنه وكأنه يطلب سخط الله. ذلك هو الفارق بين الإيمان الكبير والكفر الشديد، أو هكذا أرادت الشيعة من هذه الأخبار.

هكذا يهيمن الحدث الثاني على الحدث السابق، ويركب عليه، ويوظف حتى يلقي بظلاله عليه، حدثان متناقضان متباعدان ملتقيان في آن، محنة مفضية إلى فرج يتحدد به سلوك ديني يتواتر في كل سنة إلى اليوم، ومحنة أخرى في قلب الأمة في تاريخ الشيعة هي حدث الذبح الفعلي وقد أضحى عندها عيد السواد والعويل واللطم.

لم يكن إسماعيل غير أبي الأمة يفديه الحسين لاحقاً وكأنه كبش الفداء وبذلك يرتقي ليكون علامة فارقة في تاريخها، بمثل ما كان إسماعيل، فإذا كان رمز الطاعة في تاريخ الأنبياء، فإن الحسين يحيل ذكره إلى معصية في تاريخ الأمة.

لقد كان الحدث الحاضر في حياة الشيعة وليد الحدث الماضي، فتاريخ الشيعة يبدأ من تاريخ إبراهيم، وسيرتها تبدأ من سيرته، وسيرة إسماعيل تتجاوز كل الأزمان وتعبّر كل المسافات، ففي سيرة إسماعيل ما يذكر بالحسين وفي سيرة الحسين ما يذكر بإسماعيل، وهما رمزان، الأول رمز الفداء والثاني رمز الشهادة، ولكن الثاني أبقى في التاريخ مثلاً وأدوم، حتى إن ذكره يلزم الدهر ويحيي حزناً يلزم الشيعي ولا ينقطع. بهذا نفهم لم اعتبرت الشيعة أن خلة إبراهيم كانت كذلك لما كان يصلي على محمد وآل بيته.

إن الذاكرة تبدأ من القياس على أنماط لتأسيس نصوص وهي الوحيدة القادرة على الربط بين الأزمان ربطاً يتجاوز ترجع هذا إلى ذاك وتستحضر ذلك لتفسير هذا.

لقد اعتبرت الشيعة أن تاريخها كان تاريخ المحنة وهو سبب كاف لتفسير علاقتها بإبراهيم مقارنة بغيره من الأنبياء، فاحتفاؤها به كان أهم مقارنة بغيره من الأنبياء إذ تعتبره محونا بناره ومحونا بابنه، ثم هو من جهة أخرى قد عاش الغيبة في الغار وفي بطن أمه كما وصفوا، كاتماً أمره قبل أن يصدع بأمر الله، فهو لذلك حقيق بأن يكون صاحبهم الشيعي وإمامهم ومؤسس عقائدهم، أليس قد غاب غيبة صغرى وكانت أمه سفيراً وكيلاً يبلغه أحوال العالم وما طراً من جور؟

لهذه الأسباب تكثفت نصوص الشيعة في مسألة الذبيح، فقد أضافوا ما لم يهتم به أهل السنة، فوجدنا عندهم اهتماما بزمن الرؤيا وزمن الذبح وموضعه، فهو قد حدث في وقت حج وكانت رؤياه ليلا حين بات على المشعر الحرام، ثم إنه أخفى الأمر عن زوجته وحدث ابنه في أمر الرؤيا، وقد كان الذبح بموضع الجمرة الوسطى إلى حين فدي، وكانت المدينة قد قلبت. وإذ أقر بعض الشيعة أن الذبيح إسحاق صوروا سارة تطلب الغفران من الله لما فعلت بأم إسماعيل، أي اجتهدوا في ابتداع أخبار تتسجم مع ما ذهبوا إليه ورجعوه، وقد بينوا تدخل إبليس في الحدث مفارقين القول السني في الغرض، واعتبروا ذلك سببا في مرضها الذي قضت به، ووصفوا الكيش العظيم الذي يفوق أمثاله، نزل به جبريل من الجنة وقد رعى أربعين خريفا وما ولد بل خلق. وما يهمننا من هذه الدقة في إضافة الوحدات جانبان:

- الأول، هو الدلالة العقدية السياسية فهم قد حددوا الموضع الذي هم فيه إبراهيم بذبح ابنه إسماعيل، لأنه الموضع الذي ارتحل منه علي بن الحسين في شيء كان بين بني أمية وبني هاشم، وفي الحقيقة، فهم لم يذكروا لنا خبرا دالا على من أخبرهم بهذا، ولكنهم وظفوا دلالة المكان، فهو متوارث كابر عن كابر ولا يجلس إمام بموضع إلا وقد جلس به نبي قبله. بل إن ذلك المكان الشاهد على نجاة الذبيح هو ذاته الشاهد على ارتحال علي بن الحسين خوفا من بطش بني أمية وكأنهم قد دنسوا مقدسات الله تماما كما كان الأمر حين قتلوا الحسين وفدى الله الذبيح سابقا⁽³⁵⁾.

- الثاني، الدلالة الأسطورية للكيش فلا يمكن للعقل الإسلامي أن

(35) - راجع حول مقتل الحسين: تقي الدين المقرئ، كتاب المقتل الكبير، تح محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي 1991، ج 3، ص 567-618، وراجع أيضا الطبرسي: إعلام الوري بأعلام الهدى، مكتبة الحياة، بيروت، لبنان 1985، ص 260-302.

يقبل مثلا أن يكون ذلك الكبش أرضيا أي ينتمي إلى فضاء غير مقدس، وإنما لابد أن يكون مفارقا لأنه الدليل على عظمة الله، فالفاضل العزيز لا يمكنه أن يفدي بما هو دنيوي معروف عند الناس، بل لا بد أن يكون منتبيا إلى العالم العلوي، فذلك كان كبشا يفضل كل مثيل. ولهذا علاقة بتصور المسلمين عالم الغيب فهو عالم الخلق لا عالم الولادة، ولذلك فإن ما يحيط به مخلوق لم يجر في رحم والكبش من ذلك العالم ولا بد أن يخضع لصفاته ومميزاته وأن يكون مفارقا.

إن العقل الإسلامي يبدع الأوصاف في حدود ما يعتقد أنه يمثل العالم الأخروي، وهو يسعى جاهدا إلى جعل التصورات مفارقة للعالم الأرضي قدر الإمكان ولذلك فإن تعظيم كائناته وأشياءه يبدأ من أسطرتها والمبالغة في وصفها، فإن يكون عجيبا أسطوريا، هو ما يجعله يفارق عالم الناس والبشر وإلا فليس ثمة داع للحديث عن مقدس⁽³⁶⁾.

كلما أمعنا في فهم آلية الميثي في مجال الدين أمكننا أن نجد التقاء كبيرا بين فكرة الكبش العظيم الأسطوري الذي يصفه الشيعة ومن يعبدون العجل والبقر، فالتعظيم مع الوعي بوجود الخالق يمكن من لا يعي هذا الوجود من ممارسة طقوس عبادة الحيوان، ولا ننس في هذا الباب أن صوفية وحدة الوجود اعتبروا عبدة العجل أكثر الناس توحيدا لأنهم عبدوا الخالق بالنظر إلى المخلوق.

وقد زاد الشيعة إلى اهتمامهم بالكبش اهتمامهم بكل ما لم يركض في

(36) - إن تصور الكبش ليس في نظرنا مفصولا عن التصور العام للمسلمين، إذ يكفي أن نذكر بأن عملية القياس حاضرة ضمنا، فالكبش من الجنة قياسا على ثور آدم الذي نزل من الجنة، وهذا من ذلك، وأهل الجنة يأكلون من ذلك الثور. وكذا فإن أهل الأرض يأكلون من كبش الجنة على عهد إبراهيم لتتزع عنهم القداسة فيما بعد. راجع هذا في ابن سيرين، م، ص 219، واللميري م، ص 181، و محمد عجيبة م، ص 1، ج 1، ص 296.

رحم كآدم وحواء وإبليس والناقة والحية والغراب، فكل ما ذكر في القرآن وقد أنزله الله تصوره في حدود مفارقة لعالمهم. ولئن أمكن فهم أمر آدم وحواء وإبليس على اعتبار أن الأولين قد خلقا في عالم إلهي والثاني كان ملائكة فإن ناقة صالح هي وجه آخر لكبش إبراهيم وحية موسى، وهذه الأخيرة اعتقد المسلمون أنها تحرس الكعبة، أما الغراب فقد كان دليل قابيل⁽³⁷⁾ في دفن أخيه وهو دليل في قصة حفر بئر زمزم⁽³⁸⁾، ودليل زوجة كنود والد صالح في ثمود نحو زوجها⁽³⁹⁾.

إن جميع هذه التصورات تبدو مندرجة في إطار أوسع هو سيرة الأنبياء، فمثلا قلنا سابقا إن كل نبي إنما هو النموذج الأمثل لنبي واحد، إذ لكل واحد فرعونه الذي حاجه، حتى إن نمرود إبراهيم هو فرعون البقية⁽⁴⁰⁾، وكذلك لكل نبي حيوان قد يكون طيرا أو كبشا أو غيره، ولذلك فإن ظهور الوحدات المتعلقة بخبر إبراهيم مع أعدائه مقترنة بذكر أسماء طير، إنما هو تركيز لعالم خاص بالأنبياء يتفردون فيه، وكل تحديد لما خفي عن المسلمين في حياتهم كشف لغامض، وإجابة عن أسئلة الجماعة الإسلامية التي ترغب في تتبع حياة "الأبطال العظماء"، أي إن له وظيفة هي تحقيق الإشباع النفسي.

إن كل تصور يتحدد بتوفر هذه العناصر، وهي إن لم تجمع من القرآن فقد حدثت صناعاتها ونسبت إلى الأنبياء في مدونات لاحقة، وتلك سبيل لاستقامة وحدة الصور وانسجام للتصورات المحمولة في الثقافة عنهم،

(37) - انظر الكسائي : قصص الأنبياء، ص.112.

(38) - الثعلبي ، قصص الأنبياء ، ص.74.

(39) - الكسائي، م ن، ص 112.

(40) - ما أشبه هذا بقولنا لكل شاعر ليله فيالمثل لكل نبي فرعونه !

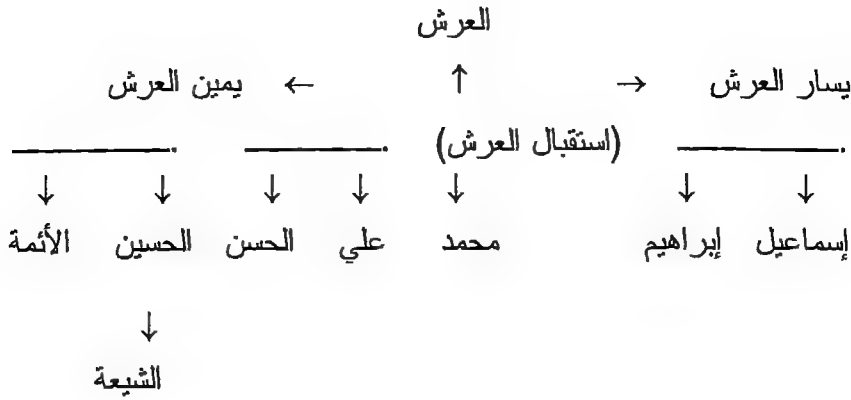
فهناك شرط ثقافي عقدي هو ضرورة تحقيق تشابه لازم بين السير حتى تتواصل مضامين النبوات والرسالات⁽⁴¹⁾.

وثلثي أخبار منزلة إبراهيم في الآخرة جزئيا، بأحاديث أهل السنة من حيث المبدأ، إلا أن التحوير سرعان ما يمسها في شكل إضافة أيديولوجية، فقد رأينا في الموقع الأيديولوجي الأول في عنصر المفاضلة بين الرسول وإبراهيم حديثا أثبت فيه أن أول من يكسى هو إبراهيم وأنه يستقبل العرش ليكسى بعده محمد ويقوم عن يمينه مقاما لا يقومه أحد غيره ليتوقف الخبر في تلك الحدود. غير أن الخبر الشيعي يأخذ منحى آخر فما عاد إبراهيم أول من يدعى ولكنه الثاني بعد الرسول، وكان الشيعة تحقق انسجاما بينه وبين حديث آخر ذكرناه سابقا أبانوا فيه أن محمدا أحب خلق الله إلى إبراهيم وكذلك ذريته.

وبصرف النظر عن الاختلافات في لون الكسوة وردية أو بيضاء أو خضراء، وإن غلب على الأخضر أنه في دلالاته محيل إلى الجنة في المتخيل الجماعي الإسلامي وكثيرا ما كسا به الصوفية قبور أوليائهم، وأن الأبيض علامة التطهر، وهو لون كساء الحاج عند الحج وكفن الميت في الدفن، وأن الوردي من ورد الرسول وهو مفضل في ألبسة الشيعة الأئمة، فإن ما يعنينا هو النص على أفضلية علي وأهل بيته قبل غيرهم، فعلي بالنسبة إلى الرسول كان نعم الأخ مثل إبراهيم أفضل الآباء. ويمكن تصور رسم للمجلس في الآخرة :

(41) - راجع :

Sigmund Freud : Moïse et le monothéisme, Galimard, 1984, ch 1



ثم يأتي بعد ذلك الأمر بإدخال فاطمة والذرية والشيعية الجنة⁽⁴²⁾، وهم أوائل الداخلين والناظر إلى هذا الرسم يكشف دون شك إخراج إسحاق من الدائرة والسكوت عنه ثم إخراج بقية الصحابة والفقهاء وغيرهم من رجال الدين من الاصطفاء المخصوص، وهو رد مباشر على أهل السنة وقع فيه تحديد أولويات في الاصطفاء والمنزلة من الله. أليس ذلك إذن معاندة لفكرة العشرة المبشرين بالجنة عند أهل السنة؟ ألا يعني ذلك أن الجنة وقف على هذه الطائفة؟

إن الشيعة وهي تخبر عن منزلة إبراهيم في الآخرة تسرب عناصر في التصور تقصي بها أهل السنة، أي إن تصور إبراهيم كان في بعض وجوهه يكتمل مع جدلية الإقصاء والإثبات ويدور مع الآليات الأيديولوجية، فإذا بمقالة التكفير تستمر في الإخبار عن العالم الأخرى، ولم تعد الأخبار تتحدد باعتبار ما يمكن أن يكون قد حدث أو ما يمكن أن يكون قد تصوره الرسول وفي فضاء رسمي، بل هي تتحدد انطلاقاً من موقع رفض الجماعة

(42) - يعتبر الشيعة أن الحسن والحسين سيذا شباب أهل الجنة، راجع المقرئزي، م س، ج 3، ص ص 568-571، والطبرسي: إعلام الوري بأعلام الهدى، ص 170.

الأيدولوجية لجسم الآخر السياسي في الدنيا، وهو رفض لا يقتصر على عالم الموجودات الدنيوي، وإنما يستمر حتى في عالم الآخرة. من جهة أخرى نفس ظهور الخبر/الحديث وابتداعه بمدى إضافته في هذا الغرض ذاته، فمن كان ظالما كافرا في الدنيا من باب أولى وأحرى ألا يدخل الجنة، وهكذا فالشيعة أسسوا تصوراتهم عن الآخرة من خلال موقفهم من أهل السنة في الدنيا وبالنظر إلى منزلتهم من الأنبياء. وإذا كنا في العادة ننتهي إلى أن سلطة المحدثين وسلطة الجماعة المرجعية إجمالا كانتا طاغيتين على النص القرآني في التاريخ فهي تبدو كذلك طاغية فيما وراء التاريخ في العالم المفارق، وهو إعداد لما يحدث في الجنة من منظور الفرقة السياسية.

ليس إبراهيم في هذا الموقع الأيدولوجي أبا الأنبياء جميعا أو البشرية جمعاء فقط بل هو يخصص برأي ويختزل في موقف، ويبرر عقيدة فهو ذو البعد الواحد المتشيع منذ الأزل، والسلسلة الفاضلة تبدأ من وجوده ووجود إسماعيل لتشمل محمدا وأهل بيته والأئمة والشيعة دون غيرهم، فهذا هو الخط الصالح المؤمن. وفي المقابل كان أهل السنة والجماعة يؤسسون نفس الموقف موقف الطاعن في الشيعة والرافض لأحاديثهم فهم الفرقة الناجية. أليست كل فرقة تعتقد أنها ناجية على شروطها؟ أليست في شروط موازية فرقة كافرة قد مرقت من الدين؟

ومن المفيد كذلك أن ننتبه إلى اتساع دائرة الصراع بين أهل السنة والشيعة من فضاء الدنيا إلى فضاء الآخرة، وتحوله من مستوى تأويل النص بما يشرع للذات، حتى شمل أخبار الأنبياء، فكان أن وظفت بما يناسب غرض هذه الفرقة أو تلك.

إن العودة بالاختلاف إلى إبراهيم وإرجاعه إليه لا يخلوا من دلالة عند الشيعة، فلئن عد أهل السنة أنفسهم أوصياء على النص القرآني وحددوا أحكامه فإن الفرقة المخالفة تعاملت معه بمثل ما تعاملت معه الفرقة الأولى، فاصطنعت تأويلا ركزت فيه على سلسلة الأنساب وبحث لها عن أصل أول وثقت انتماءها إليه، أليس القرآن قرآنهم وإبراهيم وإبراهيمهم وزمانه زمانهم؟ إجمالا إن الجماعة الإسلامية مثلما اعتمدت نصوصا في احتجاجها الأيديولوجي وصراعا اعتمدت شخصيات قد تكون تاريخية أو لا تاريخية ووظفتهم أيديولوجيا ونسجت حولهم الأخبار المساندة لمذهبها، فكانت أقوالهم دعما وأعمالهم تشريعا وآراؤهم صوابا منه صوابها.

ب- المجادلة

يمكن تناول ذلك من خلال شخص الذبيح ذاته، فأهل السنة أقرّوا في الأحاديث أنه إسحاق وكان القول منسوباً إلى الرسول، ثم قالوا إنه إسماعيل، وفي المقابل كان الإجماع عند الشيعة على أن الذبيح إسماعيل رغم ما في الأخبار من تضارب، حيث ينسب إلى الراوي الواحد رأيان متناقضان، كما هو الحال مع أبي عبد الله. غير أننا رغم هذا التردد نطمئن إلى نتيجة بينة بينهما وهي أن الذبيح إسماعيل لا بالقياس إلى قول الرسول، وإنما بالنظر إلى تطور تصور المسلمين لحدث الذبيح وتحديد هوية الذبيح، ففي البداية قالوا إنه إسحاق تسليماً بالموروث أو على ما جاء في حديث الرسول المنسوب، لكنهم بحثوا عن القرائن ومحسوا ودققوا، فانتهوا إلى أنه إسماعيل، ولذلك عندما وقع تصحيح الرأي وترجيحه لم يتحرجوا من إظهاره وتغيير حديث الرسول بما يناسب التصحيح⁽⁴³⁾.

(43) - إذا جمعنا كل النصوص في الثقافة العربية الإسلامية يمكن التأكيد أن التصور حول إسماعيل الذبيح لم يكتمل وفق أحقاب زمنية متتابعة، عبر التمحيص والتدقيق بل اكتمل في نفس العصر في مجالات معرفية مختلفة وبشكل من التوازي.

لا بد لكل رأي يتغير من دوافع وأسباب عميقة حدثت بالمسلمين إلى تغييره وإعادة القول فيه على غير ما عهد. وهذه الأسباب تبدو في نظرنا أسبابا أيديولوجية عقديّة فبدائية نشر الدعوة ربما تطلبت من الرسول قبول آراء اليهود في هذه المسألة، كون الذبيح إسحاق وقد كان راغبا في حثهم على الدخول في الإسلام، إلا أن رفض اليهود وتعلقهم بالتوراة كان قد جعل المسلمين يرجعون إلى تحقيق نسبهم إلى إسماعيل ابن الأمة. وإنما ذهبنا إلى ما ذهبنا إليه لأننا لم نجد عند المسلمين ما يخبر بدقيق العبارة عن حياة إسحاق، وكان الاهتمام مركزا على إسماعيل رغم وعيهم بنبوة الأول. من جهة أخرى قد لا تكون المسألة مطروحة أصلا في زمانهم، بل لم يكونوا مهومين بتحقيق النسب إلا لما استفحل الصراع بين الطوائف، فجاءت أقوالهم ترجيحا وظنا وصنعا وابتداعا.

إن تصور المسلمين الذبيح ليس قارا كما رأينا وهو متغير من موقع أيديولوجي إلى آخر ومن نص إلى آخر ومن مدونة إلى أخرى، وذلك يعود أولا إلى إغفال النص القرآني إثبات هويته رغم أهمية الحدث وقيّمته في المعتقد الإسلامي واليهودي والمسيحي، غير أنهم بقدر ما اختلفوا في البداية انتهوا إلى قول فصل باكتمال التصور.

من البين أن هذا الاختلاف كان رأيا عقديا موجها ضد اليهود ولم يستعمل ردا داخل المواقع الأيديولوجية الناشئة من النص، ولذلك فإن حيز الاختلاف في هذا المستوى لم يوظف أيديولوجيا وإنما ظلت هذه النقطة الخلافية تتأسس تدريجيا بإسقاط جوانب وإضافة أخرى. وقد كان المسلمون واعين بالحدود الجامعة العامة في بداية أمرهم وخاصة فيما كان عقديا، ولكنهم سرعان ما وظفوا نقاطا أخرى في جدلهم وصراعهم الأيديولوجي مستأحيانا أسسا مركزية في الاعتقاد.

وقد نقف أحيانا عند وحدة خلافية فيما بين الموقعين، دون أن نعوف سبب اختلافهما في ذلك، فهي ليست مما يرفد رأيا أو مقالة في هذا الموقع الأيديولوجي أو ذاك، وقد تبدو في الظاهر غير ذات بال، إذ ليس لها أثر في تصور المسلمين العام حول مسألة من المسائل ولا تهم صراعهم مع عقائد الآخرين كاليهود والنصارى.

إن هذه الوحدة التي أشرنا إليها هي الختان، ففي الموقع الأيديولوجي الأول جاء عن الرسول أن إبراهيم اختتن على رأس السنة الثمانين من عمره، ونفس الخبر يذكره المجلسي في "بحار الأنوار" عن الرسول وعن علي بن أبي طالب، ولكن حديث أبي عبد الله، كان يشكك في هذا القول، بلى اعتبر الأمر افتراء على إبراهيم، والرأي عنده أن أول من ختن هو إسحاق وقد عاقب الله سارة على ما بدر منها في حق هاجر فلم تسقط غلقة إسحاق وكان أن ختنه إبراهيم وبعدها جرى الأمر بذلك.

إن الشيعة جعلت إبراهيم مفارقا للبشر وحاولت أن تعظمه بنفس الشكل الذي تعظم به أئمتها، فهو لا يماثل البشر، ولا يساوونه، وفي هذا السياق كان لا بد أن يكون مختونا منذ ولد.

ويمكن أن نفهم الرأي القائل بأنه اختتن بالنظر إلى رأي أهل السنة، فالمحدثون سنة وشيعة رجعوا إلى القرآن فلم يجدوا فيه ما يخبرهم عن هذا الحدث، فعادوا إلى التوراة واستثمروا خبر اختتان إبراهيم واختتان إسماعيل وما جاء في سياق الإخبار عن إسحاق⁽⁴⁴⁾. على هذا الأساس فإن تماثل الرأيين عائد ولا شك إلى اعتماد التوراة مرجعا في الإخبار عن بعض خفايا سيرة إبراهيم غير الموجودة في النص.

أما اختلافهما فهو يفضي بنا إلى إدراك محاولة منجز النص المختلف مفارقة التصور الأول لأنه يعي أنه بذلك يفارق نص التوراة ولا بد

(44) - التكوين، 17 / 25.

له من مرجعية ذاتية وإن كانت لا تستند إلى أصل سوى الذات التي تبذل الخبر. ولكن تفسيرنا هذا قد لا يبدو ثابتاً دائماً إذ إننا في مواضع أخرى لا نكشف عن محاولة الابتعاد عن التوراة، بل نجد ملازمة واضحة لنصوص كثيرة وهي ملازمة تكاد تكون حرفية.

إن الحاصل عموماً مما ذكرنا سابقاً أن المجادلة وإن تعدت إلى التعارض كما في الخبر الذي حللنا لا تعكس فعلاً توجهها واضح المعالم في تصور الشيعة وهي لم تفض إلى إحداث التعارض من خلال أخبار مفارقة بما يؤلف تصوراً مخصوصاً. وعلى الأغلب حافظت الذاكرة الجماعية على صياغة أخبار منسجمة في توجه عام بين السنة والشيعة، وقد أكدت نفس المرويات ولم تدمرها مثل الختان بالقُدوم أو أن يكون قد تم على دن لأنها مما تواتر الإخبار عنه إلى اليوم في التقاليد الخاصة بحفلات الختان.

ج- الإغفال

هو دون شك ظاهر كلما نظرنا إلى الموقعين الأيديولوجيين وإلى نصوصهما بشكل عام، ولعل أول ما يستوقفنا في هذه المسألة هو غياب عنصر كامل وسمناه بالانتماء والتواصل عند أهل السنة، وتلك أحاديث عقدت لبيان سلسلة الإسلام غير المنقطعة التي تعود إلى إبراهيم بدءاً وتنتهي بالرسول ختاماً.

رغم أننا من جهة أخرى نجد استمرارية الحج وشعائره من إبراهيم إلى محمد، ولكن إزاء هذا التواصل الجزئي تغيب أنواع أخرى من التواصل كالتواصل الدموي، سواء كان الأمر في الدنيا أو في الآخرة، بل إننا لا نقرأ عند الشيعة أي نص يتعلق بشبه محمد بإبراهيم، ولا نجدهم توقفوا عند كذباته الثلاث ولا المفاضلة ولا حدث الإسراء ولا أمر الشفاعة كما هو عند أهل السنة.

يمكن اعتبار الإغفال عائداً إلى بعض آليات الذاكرة الجماعية وعلى وجه الخصوص آلية الحمل على المعتبر معروفاً^(١) ، ففي نصوص الثقافة العربية الإسلامية عناصر كثر تواترها فتثبتت وجرت بها السنة الناس ولهجت بذكرها في كل العصور، فكان أن عزفت عنها الذاكرة ولم تظهرها في نصوصها المكررة، بل مجتتها على نحو، فهي قد أضحت معروفة بما فيه الكفاية، ومن شأن ذلك أن يمنع تخزينها ويرفعها إلى مستوى المعتبر معروفاً.

لكننا لا نطمئن لهذا التفسير لسببين:

- الأول، أننا أمام المعتبر معروفاً نصطدم بعكسه تماماً وهو المكرر المعاد الممجوج الذي يخطط ويتراكم من مدونة إلى أخرى، وإذا كانت المعرفة الإسلامية قائمة على التراكم والتكرار فلم يحمل بعضها على المعتبر معروفاً في الوقت الذي تكاد تكون فيه جل معارفها مكرورة معادة؟

- الثاني، هو أن الجماعة العقديّة وهي تقيد كل الجزئيات لا يمكنها أن تعرض عن عناصر هامة كالتي ذكرنا. وإذا كانت الغاية تعليمية بالنظر إلى أثر تلك العناصر نفسياً في الأتباع والمتشيعيين، فليس من صالحها على كل حال أن تغفل تلك الجوانب ولا أن تهملها، أضف إلى ذلك أنها تقف موقف الطاعن في حجج الآخر وموقف الممجد لمذهبها وتعاليمها.

واضح إذن أن الأمر لا يتعلق بهذه الآلية، خاصة إذا أكدنا أن مجال المعتبر معروفاً لا يشمل في غالب الأحوال نصوصاً كبرى بل مرويات في شكل نتف قصيرة وشعارات، لأنك إذا قلت على سبيل المثال عن عمر بن الخطاب " هو العدل الفاروق"⁽⁴⁵⁾ في مقالة سنوية لا تحتاج إلى الإخبار عن عدله بنصوص، فلا أحد تقريباً لا يعرف خبر علاقته بالمرأة الفقيرة ولا

(١) - لا بد من التمييز بين الخاصية وهي سمة في الشيء والآلية وهي أداة اشتغال، والحمل على المعتبر معروفاً آلية اشتغال الذاكرة في حالات معينة هي حالات التراكم.
(45) - تعارض الشيعة هذه المقالة وتعتبر عمر الظالم الأول.

نومه تحت شجرة آمنة حتى قيل فيه ما قيل، أي نحن في النهاية نفترض ألا يكون لذلك القول تأويل.

لم يبق عند ذلك إلا تفسير الإغفال بالموقع السياسي، ونبدأ مما كنا قلناه سابقاً، فنصوص الشيعة مثلما تتحدد في علاقتها بنصوص القرآن، فهي قبل هذا تتحدد بالنظر إلى ما قاله أهل السنة. والغالب على نصوصهما هو التمجيد، ولكن يختلف موضوع التمجيد السني عن التمجيد الشيعي، فالموقع الأول يمجّد الرسول والصحابة السنيين والفقهاء الأوصياء على سنته، أما الموقع الثاني فيمجّد الرسول وأهل بيته والأئمة، وقد يكتفي أهل السنة أحياناً بتمجيد الرسول ولكن الشيعة في المقابل ينطلقون دائماً من سلسلة هي "أهل البيت" ولذلك فهم يصوغون أحاديث تمكن من الجمع بين الرسول وأهل البيت والأئمة، أما جملة ما بقي من أحاديث فهم معرضون عنها لأنها لا تخدم مصلحة الذات الأيديولوجية، أي إن ما يحكم استثمار الأحاديث هو قبلي كل شيء تسريب الفكرة العقديّة الأيديولوجية.

إن الإغفال يبرر بالاختلاف، والاختلاف ليس راجعاً إلى تباين الأحاديث في هذا العنصر وهذه النقطة بالذات، بل الاختلاف في مدى إحكام توظيف الأحاديث وفق الخصوصية الأيديولوجية، التي تفرض هذا الموقف وتمليه. إنهم يعرضون عن محمد فرداً ويقبلون عليه منتصياً إلى آل البيت، ولذلك فالشيعة بصيبيون منها في تأكيد عقائدهم، فمثل حديث الإسراء لن يفيدوا منه في نسج عقائدهم إفادة كبيرة، فهو في كل الأحوال قد حدث وعلي حاضر، ولكنهم يهتمون بعنصر أخبر فيه عن أول من يدخل الجنة يوم القيامة.

هكذا فإن الداخلين إلى الجنة ما هم حصراً إبراهيم والرسول فقط بل هم كذلك علي والأئمة والشيعة كلهم. ولم يرغب المحدثون الشيعة في إقرار معنى التوقف في النبوة ولم يؤكدوا أن الرسول خاتم الأنبياء لأنهم يعتقدون

أن النبوة مستمرة في مفهوم الولاية، وأن الإمام هو القائم بأمر الدين والدنيا بعد الرسول وهو مبلغ الشيعة وحي الله، كما أن الشفيع ليس محمداً دون غيره بل الأئمة جميعاً شفعاء على السواء.

من جهة أخرى يبدو أن فكرة المعاندة النصية مفيدة في هذا المستوى، فالشيعة تؤسس ما تؤسس بالقياس إلى ما تعرفه عند أهل السنة، ولكن حتى تضمن حداً كبيراً من الاستقلال عن التصورات السنية، تعتمد إلى الابتعاد النصي. وجانب كبير من ذلك الابتعاد يتحقق بالإهمال والإغفال وهما وجهان للإقصاء، وهي لا يمكن أن تجاهر به ولا أن تذكره في نصوصها ولكنها تفضل هذا الموقف تجنباً لكل حرج عقدي.

إذا كانت المعاندة النصية تقوم في الموقع الأيديولوجي الأول بين الأحاديث السنية والنص القرآني فإنها في الموقع الثاني قلما تقع فيما بين أحاديث الشيعة والنص القرآني، بل بينها وبين الأحاديث السنية، وكأن النص لم يعد القرآن بل النص السني، ولا تقوم بوظيفة الدعم والتثبيت والرفد بل النفي والقطع والرفض في مواضع كثيرة وهو ما نتناوله في المستوى الرابع مستوى التعارض.

د- التعارض

نشير في هذا المستوى إلى أننا رأينا أن بعض العناصر التي كانت محور جدل قد تؤدي إلى التعارض والنقاط كأمر الختان المذكور سابقاً، ولكننا في هذا العنصر ننظر في التعارض المفضي إلى تقاطع يشكل بالنسبة إلينا العلامات الفارقة والمائزة بين التصورين.

وتلك العلامات تبدأ من هوية الذبيح الذي لم يعد إسماعيل بل الحسين كما بينا في عنصر سابق وذلك ما لا نتوقف لتحليله مرة أخرى، وإنما ذكرناه لإثباته ضمن دائرة التعارض والمفارقة، ويمكن أن تلمس أيضاً من عبارة

قلما قرأناها ولم تحيرنا وهي "نعم الأئمة الراشدون ذريتك" (46)، فالتعارض يبدو واضحا جليا، إذ ليس الخلفاء هم الراشدون فذاك مصطلح سني، بل الأئمة هم الراشدون وهم بعد ليسوا كل الأئمة بل من الذرية من أهل البيت دون غيرهم.

إننا أمام بنيتين مستقلتين أيديولوجيا، يمكن إرجاعهما إلى أصل واحد أو مجال مشترك واحد ولكنهما عقديا مختلفان كثيرا، حيث يصعب أخذ مقالة هذا ودمجها في مقالة ذاك، ولكن الشيعة أخذت مقالة أهل السنة أي من بنية أيديولوجية مخالفة، وأحدثت تعديلا في ألفاظها ومضمونها عموما وجعلتها مقالاتها هي، أو هي احتوتها في البيئة المنقول إليها فأصبحت عنصرا أيديولوجيا ينتمي إلى نسق جديد.

ولذلك فإن هذا الاحتواء لم يعد احتواء المقالة المعارضة، بل هو تصحيح مسار يفترض أنه خاطئ، وكأنه تأصيل لما وقع تأصيله على غير وجهه الصحيح. فالمنظومة الأيديولوجية المتقبلة والمنقول إليها تريد أن تكون في منزلة الأصل، أما ما دونها فهو انحراف، ومن ثم فإن احتواء مقالة سياسية عقدية لمقالة أخرى يعد شكلا من أشكال الإقصاء والنفي (47).

في نفس الغرض يطالعنا عنصر كذبات إبراهيم الذي اهتمت به الجماعة السنية ونسجت حوله أحاديث كثيرة ولكن الشيعة تغفله تماما وتسكت عنه، والحق أن هذا السكوت أو الإهمال كان يمكن إدراجه في العنصرين الأولين، غير أننا فضلنا الإشارة إليه في هذا الموضع لأن الشيعة وإن أهملته، فقد قصدت بذلك إحداث تعارض في جوهره رفض لما قيل.

إن الأنبياء في تصور أهل السنة قد أخطؤوا إذ لا عصمة إلا للخالق، وحين بين أهل السنة كذب إبراهيم وترددوا بين اعتباره وعدم اعتباره كانوا ينزلون إبراهيم منزلة البشر المخطئ، وهم كذلك لم يترددوا في الإشارة إلى

(46) - أثبتنا هذا الحديث في منزلة إبراهيم في الآخرة وراجع في المجلسي، م س، ص. ص 6-7.

(47) - لاحظنا أن الأمر متبادل بين الموقعين الأيدلوجيين.

أخطاء الرسول، واصطنعوا لها أحيانا ما اصطنعوا من تبريرات، غير أننا في الموقع الأيديولوجي المقابل نلاحظ إهمال الشيعة لهذا الأمر مما يحيلنا على تعارض في النظرة إلى الأنبياء، وهو داخل في إطار ثنائية لا يتحدد طرفها الأول إلا بالثاني منطقيا وما ينسحب على الأول يمكن أن ينسحب على الثاني.

إن الإمام معصوم ومنزلته من منزلة النبي بل أحيانا تفوقه، وكل قول بأن النبي يخطئ ينزع فكرة العصمة عن الإمام، ولذلك فالأولى أن يبقى النبي معصوما كي يكون الإمام كذلك. وإذا كانت الشيعة لا تقبل رد عصمة الإمام فهي مطالبة بالأثبت خطأ أي نبي، وما انصرافها عن كذبات إبراهيم وعدم الإشارة إليها إلا بحث عن انسجام داخل المقالة السياسية العقدية. واضح إذن أن الإغفال مفض إلى المعارضة الضمنية ومقاطعة المقالة السنية.

إن الإغفال في هذا المستوى ليس علامة من علامات تحول التصور وتغيره ولكنه نزوع نحو الاستقرار شيئا فشيئا داخل الثقافة العربية الإسلامية، وهو كاشف أثر الصراع السياسي ودوره في تكميل التصور.

إن الشيعة تبرز ما تبرز خدمة لتصورها السياسي، وتسكت عما تسكت وتغفل لنفس الغرض، ولهذا فإن التصور حول إبراهيم المحمول في هذه المواقع المختلفة يتشكل هنا بعناصر ويتشكل هناك بإسقاط تلك العناصر، فلئن أظهر أهل السنة إبراهيم بشرا جاز منه الخطأ، فإن الشيعة جعلته شخصا مفارقا وأكثر أسطورية بإضافة عناصر الإعجاز وجعلها تدور مع النواة في الثقافة العربية الإسلامية.

قد يبدو الأمر للوهلة الأولى غير ذي بال، إذا ما بررناه بإغفال الذاكرة ولكنه سياسيا عنصر من عناصر الدفاع عن عقيدة جماعة معينة، وإبراهيم في هذا السياق، يتحول من الدلالة على التاريخ والدلالة على المفارق إلى الدلالة على الجماعة السياسية. فكان أن رأينا له أكثر من وجه

دون أن يستقر واحد. قد نفسر ذلك بأنه يمثل مع الأنبياء حيزاً مشتركاً بين المواقع السياسية، مما يجعل كل فرقة تسعى إلى توظيف تصوّره حسب مصالحها، إلا أن الأساسي هو الانتباه إلى مفهوم النواة الثقافية تتفرع في كل نصوص الثقافة، وبها تقع تغطية المصالح الضيقة، ومن خلالها تبرز المقالات السياسية.

إن نصوصاً أخرى قد أثبتناها في المسار الأسري، تكشف لنا التعارض المتأسس بالمقالة السياسية الشيعية عبر آلية التسريب الضمني، فالنصوص لا نخبرنا فقط عن حال إبراهيم مع قومه وحاكمه وأبنائه بل تضاف إلى ذلك عناصر تتجه إلى أهل السنة رأساً. فهو حينما مشى مع الجبار وأمره الله بأن يمشي خلفه، كان ذلك الأمر على ذلك النحو لأنه مسلط ولا بد من إمرة في الأرض برة أو فاجرة.

ومثل هذا يلتقي مع المقالة الشيعية القائلة بمفهوم المحنة والبلاء والتسلط، وكذلك مع مفهوم الإمامة عند الجماعات الإسلامية عموماً، فالمائل على عهدهم مسلط وهو في حكمه جائر فاجر لأن مقتضيات العمران تلزم وجود السلطة، غير أنه لئن كان أهل السنة يفضلون إمامة الظالم الغشوم على الفتنة فإن الشيعة كانت في الطرف الآخر تعتبر الخروج عليه ضرورياً، إلا أن يكون الإمام عادلاً.

يمكن أن نقول إن الشيعة تفسر الماضي من منطلقات حاضرها ولذلك تلبس الحدث الحاضر للماضي في كل مرويّاتها لأن تلك المقالة أبلغ دلالة عند تعليم المتشيعين، كلما كانت لها أصول قديمة، وحتى يجري استيعابها في أخبار الأمم الماضية ويقع تمثيلها بكيفية مخصوصة، فتلقي بظلالها على عصرها.

وكثيراً ما لا يتجلى لنا تعارض النصوص ببسر، كلما كان أكثر اتصالاً بأحداث هامة مثل موت إبراهيم. ولئن أمكن معرفة تدخل

الأيدولوجيا، فقد تعذر أحيانا معرفة مواطن الرد على الآخر السني، ففي الخبر عن حال إسماعيل بعد موت أبيه - وقد أوردناه في أخبار وفاة إبراهيم سابقا - يظهر لنا عنصر الوصية، فإسماعيل دعا وصيه وطلب من ابنه أن يجري ذلك تقليدا بين الناس، غير أن الشيعة تحول حدث الوصية وتمنع شيوعه بقصره على الأئمة فالله هو المخبر عن يوصى إليه عن طريق إمام وبذلك ترد على أهل السنة من جهتين:

- الأولى، أن الوصية أثبت من علامات أخرى كتقديم أبي بكر للصلاة بالناس حين مرض الرسول، ولذلك فإن محمدا حين أوصى لعلي في حديث غدير خم كان يفوض الخلافة إليه بنص.

- الثانية، أن الله لا يخص غير الأئمة بخبر عن الوصي بعد موت الإمام وأن وصية "الأعرابي الأول أبي بكر" "للأعرابي الثاني" عمر بن الخطاب لم تكن جائزة، فليست معرفتهم مساوية معرفة الإمام.

إن الشيعة تسعى من خلال هذا الخبر إلى تأصيل فكرة الوصي فيما قبل تاريخ المسلمين لتبين أنها أثبت في انتهاج خط الأنبياء والسير في ركابهم والافتداء بسلوكهم، فقد أوصى الأئمة دائما بما أمر الله وبما أخبرهم به أسوة بما فعل إسماعيل مع ابنه، وهم لم يسنوا ذلك بل لهم حدث مرجع في تاريخ إبراهيم عادوا إليه وسنوا منه سننهم وأسسوا به مقالته.

هكذا فإن مؤسسي عقيدة الشيعة ومقالاتها السياسية يريدون على أهل السنة ويسعون إلى إثبات تجذرها في التاريخ النبوي الأسبق لعهد محمد، فهي لا تبدأ مما وقع زمانه، بل بدأت مما كان حدث قبله أي من حيث بدأت سلسلة الإسلام.

إذا كنا حددنا فيما سبق النصوص التي اختلف حول مضامينها الشيعة وأهل السنة والجماعة أو افترقوا في تأويلها وفهمها ووظفوها توظيفا مختلفا بشكل يجعل كل موقع يصوغ تصوره انطلاقا من ذاته الأيدولوجية، فإننا

لن نغفل مستويات التماثل. إنها في نظرنا تعود إلى النص القرآني أصلاً، فهم قد اتفقوا على ما أقره النص وما ورد فيه. ويمكن للناظر أن ينتبه إلى ذلك بالمقارنة بين مستويات اتفاقهم حول أحداث معلومة وردت في القرآن، فما حدث في سيرة إبراهيم أعيدت صياغته بشكل أو بآخر كأمر محنته وكسر الأصنام وبناء البيت وحدث إسرائه وأمر المرسلين الذين زاروه وما كان له من شأن مع لوط .

وقد بقي الهيكل العام للأحداث قائماً وكان الاختلاف في صياغة الجزئيات، وحافظت النصوص على صلات ووشائج واضحة فجاءت مقاربة المضامين. وإن العامل الأول للتماثل بين التصورين هو كون القرآن كان مرجعها الواحد ومصدرهما في الإخبار، وهما رافدان من روافده يؤكدانه ويؤكدهما حتى لكان ثلاثتها نص واحد.

يعود التماثل كذلك إلى الرواة وخاصة إلى مؤسسي الأحاديث و هما الرسول وعلي بن أبي طالب لما كانا حجة عند الفرقتين السياسيتين، رغم أن الاعتماد على علي بن أبي طالب كان غير متواتر عند أهل السنة مقارنة بما وجدناه عند الشيعة، وقد وجدنا حيزاً من الاختلاف بينهما في نفس النصوص بحكم التوظيف المختلف الذي أشرنا إليه سابقاً، وبسبب التحوير الذي يشمل هذا النص وذاك. إننا كلما تأملنا أخبار مسار إبراهيم الأسري مثلاً رأينا أنها متماثلة في أحداثها الكبرى على الأقل ولذلك فهم لم يختلفوا في ذكر أمر هاجر وسارة وابنيهما وما تعلق بزواج إسماعيل وارتحال إبراهيم إلى مصر ولقائه بفرعون وكذا ما تعلق بالختان.

لكل ذلك سبب أساسي هو أن الموقعين الأيديولوجيين اعتمدوا نفس المرجع، واستقيا منه الأخبار عن سيرة إبراهيم، ولم يكشفوا عنه ولا أشاروا إليه في مصنفات الأحاديث وذلك المرجع هو التوراة ركنوا إليها في كل النصوص التي ذكرناها وقد جاءت أحياناً بنفس الصيغ والعبارات، ولا يمكن

تبرير تخرجهم من السكوت عنها في بداية تأسيس التصور إلا بخوفهم على نصهم التشريعي، فإذا كانت المرحلة تأسيسية في الثقافة العربية الإسلامية خشى المسلم، إن هو جنح إلى نص آخر، أن يطمس نصه، ولما تثبت القرآن في قلوب المسلمين لم يتخرجوا في عصور لاحقة من الاعتراف بالعودة إلى التوراة. وكثيرا ما أشاروا إلى اقتباسهم أخبارا من التوراة غير أننا إذ تثبتنا لم نجد ذلك صحيحا وإنما هو نقل عن مصادر من درجة ثانية لم نتبين ماهيتها.

4- بيان المغفل* في القرآن ومحاولة تكميل تصور إبراهيم في ثلاث

صين

أ- الجنوح إلى خارج الثقافة العربية الإسلامية

كنا بينا أن سيرة إبراهيم قد جاءت موزعة في القرآن على عدد كبير من السور، وقد فهمنا من ذلك أن التوزع مرتبط بوظيفة دعم محمد ورفده. فكانت المناسبات المقترضية للعبارة والموعظة تلزم الباث أن يضمن إبراهيم في كل سياقات الإخبار.

وقد بان لنا التصور متشتتا في كل قصص القرآن واردا في سياقات مختلفة، كثيرا ما عسر علينا إيجاد وصلة بينها، وقد ظلت سمة التشتت قائمة في الأحاديث، إذ ندر أن وجدنا خبرا مكتملا يرسم لنا أس تصور إبراهيم وعناصره ووحداته المركبة والبسيطة، إلا ما جاء برواية ابن عباس، وكأن المحدثين لم يقدرُوا على الإقلاط من سلطة الصيغ القصصية القرآنية ومن منهجه.

* - قصد القرآن إغفال بعض الأشياء في القصص وفقا لاستراتيجية خاصة والمغفل يمثل ثغرة لابد من سدّها عند المتقبل قصد التكميل. والثغرة هنا مما لابد منه حتى تتطور النصوص في الثقافة وتتوالد، إنها علامة إيجابية في النص بما أنها تعني قابلية الانفتاح والنماء.

ورغم إصرار المحدثين على ملازمة النص المعرفي الأصل ومحاولتهم التثبيت بمنطوقه والعمل على استثماره، فإنهم لما استعصت عليهم الإجابة عن أسئلة، وفك غموض، وسد ما بقي خانة فارغة، جنحوا إلى مصدر خارج ثقافتهم هو التوراة، يسدون به بعض ما لم يسعفهم به نصهم ولا مرويههم الشفوي. وقد أدى بهم هذا الجنوح إلى سلوك مسالك وعرة وطرق فيها كثير من التعسف، فجمعوا بين تصورين كانا كالمفترقين في ثقافتين مختلفتين، بجامع هو النواة الثقافية الواحدة.

أ- تركيب نصين متفارقين قسريا

يغلب على التوراة طابع التفسير وذكر الجزئيات والتفاصيل، إضافة إلى وجود نوع من السرد التاريخي المتتابع أحيانا كثيرة⁽⁴⁸⁾، بخلاف ذلك طغت في الخطاب القرآني ثلاث سمات تمنع حدوث تشابه بين خصائصه وخصائص التوراة، هي عطف الجمل بدلا من تداخلها، والتجميع والمراكمة، والتكرار. وفي المقابل تداخلت الجمل في الخطاب التوراتي وجاءت تفسيراً وتحليلاً وإطناباً⁽⁴⁹⁾.

ولم يتوقف القرآن عند الجزئيات ولم يسترسل في عرض أخبار دقيقة مفصلة عن إبراهيم، لما كان لا يتوجه إلى تأسيس سيرته في زمانه الأول، بل كان يذكر بالتأسيس القديم، ولم يكن المبلغ معنياً بتكميل التصور وإحكام صياغة الأخبار، بل المهم عقد استمرارية عبر الأزمان تصل الماضي بالحاضر.

(48) - يمكن للناظر في سفر التكوين / من الإصحاح 11 إلى الإصحاح 25، أن ينتبه إلى نظام من خلال بدء الخبر التوراتي عن إبراهيم بنمبه ثم دعوته، لينتهي إلى موته، ويبدو أن ذلك قد دفع سيد القمني إلى القول إن التوراة بعكس القرآن تماماً كتابة في التاريخ في المقام الأول وكتاب في الدين في المقام الثاني، راجع النبي إبراهيم والتاريخ المجهول، ص 20.

(49) - راجع حول هذه السمات والترجأ أونغ : الشفاهية والكتابية، م س، ص.ص 93-94.

إن النص القرآني ينهض بوظيفة التذكير بالأصل وبالوعظ والإرشاد، وهما خاصيتان في الخطاب الشفاهي تنتج ثقافة شفوية. وإذا كانت الغاية الأولى هي حفظ القرآن في الحافظة، فإن الأسماء والتعاريف وما جاء في معناها لن تظهر أو لن تكون حاضرة حضوراً لافتاً⁽⁵⁰⁾.

يبدو أن الاختلاف بين الخصائص الخطابية في النصين هي التي مكنت بشكل من الأشكال من الجمع بين أخبارهما تكميلاً وتوزيعاً، فالنقص الحاصل في نوعية الخطاب القرآني مكتمل في صيغته بالخطاب التوراتي، بصرف النظر عن وعي المحدثين بالمسألة من عدمه. فالتجميع في القرآن وأساساً في القصص يفك غموضه ما ورد مفصلاً في التوراة.

فمثل أخبار لقاء إبراهيم فرعون والختان والزواج ومولد إسحاق وموت سارة وموت إبراهيم أحداث لم تصغها ذاكرة الجماعة الإسلامية ولم تصنعها، فهي غير قادرة على ذلك، بل عادت تنقلها من نص ديني سابق في غير ثقافتها، دون أن تصرح بذلك، وتمكنت من إدماجها بيسر في نصوصها وفي ثقافتها. ومنطقي إذن أن السكوت عن المرجع يساعد على إدماج العناصر الوافدة، كما يساعد في نفس الوقت على نزع علامات غربتها.

إن الجماعة تقوم في النهاية بأسلمة عناصر التصور الإبراهيمي الدخيلة، وهي في الأصل يهودية المنشأ والصيغة.

هكذا إذن لم يعد التركيب قسرياً ولم تعد النصوص متفارقة عند المسلمين، بل هي نصوص ينوب بعضها بعضاً في تكميل التصور، وما ييسر هذه العملية هو استناد المسلمين إلى مجال معرفي له اتصال بمجالهم المعرفي، هو مجال المعرفة الدينية في ثقافة الآخر، فالتواصل قد تم بين

(50) - إننا نعي أن التوراة قد صيغت هي الأخرى وفق مقتضيات الثقافة الشفوية، وقد أعيد تحريرها وتفسيرها، وهي أبلغ في الدلالة على كلام البشر من الدلالة على كلام الله.

القرآن والتوراة، لما تساويا في نفس الوضعية التنزيلية. فالقرآن جاء لرفد محمد، وقبله كانت التوراة قد نزلت لرفد موسى.

غير أننا إزاء هذه العوامل المساعدة على إدماج نصين، نجد عوامل أخرى يمكن أن تمنع حصول تكميل وتجاوز وتواصل:

- العامل الأول، يطالعنا من مشكل التحريف، فالمسلمون لم يدخروا جهداً في بيان حدود التحريف الذي طال التوراة، ولكن الغالب سكوتهم عن واقعة التحريف وهم يكملون تصور إبراهيم من نصوص التوراة ذاتها. إنهم في الغالب قصدوا تحريفاً بهم ما أنبأ عن مجيء محمد، غير أنهم أطلقوا التحريف بصيغة الإجمال ولم يقصدوا من ذلك تخصيصاً.

- العامل الثاني هو اختلاف وضعيتي التنزيل في بعض العناصر، فوضعية التنزيل التوراتي هي وضعية الاستمرار النبوي، خلافاً لوضعية التنزيل القرآني الذي جاء مصححاً متمماً ما كان. ويبدو أن وضعية التنزيل لم تمنع تواشجاً قام بين نصين، ذلك أن إبراهيم كان بالنسبة إلى الملتين مؤسساً وأصلاً مشتركاً بينهما، فانتقل الخلاف إلى شرعية محمد.

- العامل الثالث هو عامل المعاندة الثقافية العقديّة، فالقرآن جاء يناهض نصاً ثقافياً سبقه هو التوراة، فبدأ بإقرار التحريف، ثم انتهى إلى تجاوز نصوصه وإسقاط أثره في فضاء الجزيرة العربية. غير أن هذا العامل لم يكن هو الآخر مانعاً من تواصل لأن الحدث القرآني وإن كان موازياً للحدث التوراتي والحدث الإنجيلي، فهو قد أقر سير الأنبياء كما جاءت قبله ولم يغير التصورات إلا بمقدار.

أ-2- اشتغال الذاكرة

في العادة تعتمد الذاكرة الجماعية إلى طائفتي الإغفال والإبراز، وهي تتخذ موقفين من الفكر الديني السابق، موقف القطع معه وموقف التوظيف.

وإذا كانت الغاية من القطع تحقيق تفرد النص الثقافي اللاحق وبيان تميزه، فإن الموقف الثاني يأتي في سياق حفظ التواصل الديني.

ويبقى الإغفال متعلقاً بمواطن تنبئ عن قوة النصوص السابقة وفي نفس الوقت تأتي علامة ضعفها وهشاشتها، فحدث النبوة الإبراهيمية كما هو في التوراة يخلو من عنصر العجيب والخارق المعجز، ولكنه في القرآن يحفل بتلك المظاهر، مثل المحنة والخلص، ومن ثم فهو علوق في صيغته القرآنية والحديثية بالذاكرة أكثر من مثيله التوراتي. والذاكرة بطبيعتها لا تخزن إلا الأحداث العظيمة.

غير أن هذا الإغفال المؤدي إلى القطع في بداية ظهور الحدث القرآني، سرعان ما يتحول بعد المرحلة التأسيسية في البنية الوسيطة إلى إعادة إحياء واستحضار لرسم التصور الإبراهيمي بوضوح، وقد تسنى للذاكرة ذلك بعودتها إلى نفس العناصر التي كانت قد أغفلتها دون أن تدمرها.

وهكذا فالإغفال لإغفال مرحلي، يدوم زمناً معلوماً، هو زمن يكتسب فيه النص الثقافي اللاحق قدرة على الديمومة والاستمرار، ثم تعود تلك العناصر للظهور من جديد لترفده وتقيم معه تواصلاً مخصوصاً. إن جنوح ذاكرة إلى غير ثقافتها لتكميل تصور ما لا يأتي إلا بعد فترة تثبيت النص المعرفي الأصل، وليس هذا الجنوح ممكناً إلا إذا ما كان فيه تلازم مخصوص بين الإغفال مرة والإحياء مرة أخرى.

ب- ملازمة القرآن والإفادة من مكونات الواقع المادية

في العادة لا تعتمد جماعة إلى الاقتباس من نصوص ثقافة أخرى لسد ثغرات في بعض تصوراتها إلا بعد أن تستنفذ كل طاقات نصوصها هي وأن

تبحث في واقعها المادي، وذلك عموما ما ركنت إليه الجماعة الإسلامية.

ب-1- ملازمة النص المعرفي الأصل

بينما فيما سبق أن أهل السنة والشيعة بدأوا من استثمار آيات القرآن، فاستهلكوها واستنفدوا كل طاقاتها محققين بذلك ملازمة لمنطوق القرآن، وكان الهدف من ذلك تحقيق التماهي في الروح الجمعي من خلال النص وعبر الترميز. وإذا كان القصص يدور حول إبراهيم موصولا بمحمد، فإن الحاضر الإسلامي الذي ظهر فيه الحدث القرآني قد فرض إجازا على ذكريات الماضي ودعمها في نفس الوقت بتكرار بعض الصيغ والعناصر والوحدات المتواترة حضورا في أغلب النصوص.

كان المقصد استمرار الجانب المشرق من ذلك الماضي في حاضر المسلمين، وهو جانب يضمن مشاركة وجدانية تقضي إلى تماه وانصهار في ذات المجموعة.

إن إخبار القرآن عن إبراهيم لم يكن إخبارا عن شخص تاريخي، بل كان إخبارا عن شخص يتحول إلى رمز يستمد منه المسلمون المعنى، وإذا ما رمز يسمح للذاكرة بنسج ما تريد نسجه من نصوص تشكل إضافات وتوضيحات. ومن ثم فإن أول شكل من أشكال الملازمة هو تأسيس نصوص تفك تلك الرمزية وتبين عناصرها المستغلقة، وإن لم يخل الأمر أحيانا من إعادة إنتاج للنص القرآني وإعادة إنتاج لحقائقه.

إن ذلك يبقى عملية كاشفة نوعا من التأطير البعدي لأخبار القرآن وفق آليات اشتغال الذاكرة الجماعية بما يرومه الضمير الإسلامي. وإذا كان الأمر على هذا النحو فإن مضمون القصص قد ظل بالنسبة إلى المسلمين صحيحا ملزما، فكان أن حملت الأخبار على التوقيف. ولم يكن هناك مجال

لمفارقتها. عندئذ كان الشكل الثاني للملازمة الإعراض عن الخوض في مسألة موثوقية القصص رغم أنها افتراضية من وضع الجماعة الإسلامية لاحقاً.

إن هذه الملازمة في شكلها المذكورين تتدرج في سياق وظيفة ذكرناها سابقاً هي تحديد الأصل بالبحث عن هوية العرب المسلمين وقد كلن ذلك في حقيقته بحثاً عن الهوية الدينية التي حددها القرآن⁽⁵¹⁾، بل إن الإيمان في حد ذاته فرض ضرورة البحث عن النسق الديني العام الذي ينتمي إليه العرب، وقد بدأ ذلك أول ما بدأ بتمثل الماضي الديني ومحاولة تقديم تصور واضح حوله⁽⁵²⁾.

ب-2- الإفادة من مكونات الواقع المادية

واجهت الجماعة الإسلامية مشكلة عدم كفاية النص المعرفي الأصل، بعد أن استنفدت حد الملازمة، فلم يعد بالإمكان تقديم الإجابات عن أسئلة أقلقّت الضمير الإسلامي، ولم تجد الذاكرة مخرجاً، إلا لما تجاوزت النص ودائرته واستثمرت معطيات الواقع المادية، وأحالت بها على تاريخها القديم لأنها الشاهد الوحيد على حدوث السيرة⁽⁵³⁾، ومن ذلك بدأت تكمل نسج عناصر تصور إبراهيم.

إن الجماعة وهي تعود إلى واقعها المائل أمامها تتفصل حيناً من الزمن عن القرآن ولكنها في حقيقة الأمر تتفصل عنه من جهة لتتصل به من

(51) - انظر نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، ص 63.

(52) - راجع فرحان محمد جلوب : القدر والإنسان بحث إيتيمولوجي في تواريخ اليعقوبي وابن الأثير،

ص5

(53) - يذهب محمد أحمد خلف الله إلى أن مصادر القصص مستمدة من البيئة الإسلامية التي نزل فيها القرآن، راجع الفن القصصي في القرآن الكريم، صص 226-230.

جهة أخرى، فهي بتلك المكونات المادية تعيد بناء عناصره بما يناسب غاياته العامة. فكان أن أسطرت محنته بوصفها النار ووصفها خلاص إبراهيم ووصف حدث الذبح وفداء إسماعيل.

غير أن ذلك لم يخلُ من تلبيس أحيانا كثيرة، فقد ركبت عناصر الواقع على النص تركيبا قسريا، وجاءت المبالغات دليل عدم تمثل المسلمين للأحداث بوضوح.

كان العقل يعيد إنتاج النص بالواقع، وقد كان يعيد إنتاجه وهو يلزمه. ولم يكن الركون إلى المعطى الواقعي المادي قارا في الثقافة العربية الإسلامية، وإنما هو يدوم حيناً من الزمن، هو تحديدا زمن إقامة التصورات وبنائها في الذهن ثم رسمها في نصوص. فحالما تنتهي عملية نسج التصور تعود الذاكرة إلى الفناء كلياً في النصوص وتعزف عن إنتاج جديد قابضة في منطوق القرآن⁽⁵⁴⁾.

إن الأمر إذن تداول بين النص ملازمة ثم الواقع، فليست المفارقة في النهاية إلا ملازمة غايتها سد الثغرات وتكميل التصور.

إن الذاكرة تختار أخباراً أو تبتدع أخرى وهي تسعى إلى أن تكون مطابقة لمعايير العصر الإسلامي الأول جماعة وأشياء وأماكن وأحداثاً رغم بعدها عن زمن إبراهيم وتأخرها عنه. ولا يعنيها التناقض، فهو ليس مهماً بل الأساسي وجود عنصر واقعي بمثابة الشاهد الحي. وفي الحالين، حال ملازمة النص والإفادة من الواقع، كان هناك انتقاء لما يخدم النص وأحداثه وإقصاء لما قد يخالفه.

تتفق نصوص التوراة والقرآن ومجاميع أهل السنة والشيعة على أبوة

(54) - علي حرب : لعبة المعنى، ص 57.

إبراهيم، فهو جد بني إسرائيل والمسيحيين وأبو المسلمين والإمام الشيعي الأول، وهذا الاتفاق فكرة رئيسية مولدة للمعنى الذي تدور حوله كل النصوص، فهو يضيف على حياة المجموعات العقدية معنى. والرؤية الأيديولوجية والعقدية اللاهوتية تلتقيان في تأسيس تصورات المجموعات الثقافية، حتى إن ما يحدث في ثقافتنا له مثيل في الثقافات الأخرى⁽⁵⁵⁾.

لقد كان للنصوص المختلفة نوع من التداول بين ثلاثة مواقع، موقع الآخر العقدي وموقع السني السائد وموقع الشيعي المعارض، وكان إبراهيم في صور ثلاث، دالا مرة على اليهودية، وأحيانا على الشيعة، وأخرى على السنة. فإذا ما كان مخبرا عن اليهود جاءت أرض كنعان أرض الميعاد، وإذا ما تعلق الأمر بالمسلمين كان دالا بمكة والطائف واليمن. أما إذا ألقى بظلاله على الخصوصيات العقدية السياسية، وأساسا مع الشيعة فلا بد من فهم علاقة إبراهيم بالإمامة.

وكما أمكننا فهم التداول في المواقع الأيديولوجية، تعرفنا على كيفية اشتغال الذاكرة الجماعية، فوظيفة الأيديولوجيا هي العمل على تقوية الذاكرة بشكل أو بآخر، بما يجعل كل حدث موضوعا لاعتقاد كل فرد. وإذا كان القرآن يدشن الخبر عن التأسيس ويفتحه، فإن العقل المؤسس لا بد أن يعيش تلك الأخبار وأن يجمع الأفراد حولها بواسطة تأويلات بعدية تعيد صياغته، وهذا يعني أن الحدث المؤسس يخضع لأيديولوجيا مؤطرة، حتى إن كل تخليد جماعي لا يحدث إلا عبر تمثّل الفرقة السياسي.

إن كل مجموعة سياسية تظل قائمة، وتؤمن استمرارها ووجودها

(55) - كارن نتائج عملنا يبحث: A.Ségat : Enquête sur un patriache, p.p 300-350

الفعلي بفعل الصورة الثابتة التي تصنعها عن ماضيها وتتمثلها، وهي بالأساس صورة نموذجية عامة، ليس فيها إخبار إلا بما يمجّد السابقين ويزين سيرتهم⁽⁵⁶⁾.

لقد بدا التصور في البنية الوسيطة أكثر انسجاماً، ودخلت العناصر في علاقات منسجمة، وقلت الثغرات القائمة في الأزمان والأماكن، وبدا الخبر شبه مكتمل، غير أن ذلك لم يستو استواء تاماً فهناك عناصر ما زالت تحتاج إلى تكميل ومعاودة نظر، وذلك ما سيقوم به عموماً المفسرون.

هكذا ننتهي إلى أن التصور الإسلامي المحمول حول إبراهيم صيغ كتابة في أربعة نصوص وتشكل بها أصلاً وظهر ثنيهاً، التوراة والقرآن والواقع وقد تحول إلى نص ونصوص الفرق الإسلامية، وقد كان القرآن عمدة النظر فقد قرأ بعده وجوه :

- قراءة النص بالنص في نحو الإدماج بين سير مختلفة لأنبياء آخرين والاستفادة منها.

- قراءة النص بالواقع وتصور الأحداث من البيئة الإسلامية المعيشة.

- قراءة النص بنص آخر، كالاستعانة بالتوراة قصد تكميل تصور إبراهيم.

- قراءة النص بهم الفرقة السياسي.

في كل الأحوال تأثر التصور بالذات المخبرة والطرف الثقافي المجاور وبالمقالة السياسية.

(56) - راجع حول ما ذكرنا: Paul Ricoeur : du texte à l'action, p.p 22-24

الفصل الرابع

صيغة المراجعة والتكميل في البنية الوسيطة من خلال كتب التفسير

«لا أريدكم أن تفهموا أنني أضع التفسير العلمي والتفسير الأسطوري في نفس المستوى، كنت أريد القول إن عظمة التفسير العلمي وتفوقه لا تكمن في إنجازات العلم العقلية والعملية دون سواها ... بل أيضا في تفسير ما هو مشروع إلى حد ما في التفكير الأسطوري»

C.Lévi Strauss
Myth and Meaning

لا يرقى الشك فيما نعلم إلى أسباب نشأة هذا الصنف المعرفي، وهي أسباب تعود إلى طبيعة النص المعرفي الأصل (= القرآن) الذي يشوبه غموض في معانيه وأخباره إضافة إلى سمته التجميعية غير التفصيلية، وهذه الأسباب تبدو في نظرنا كافية لمنع تفرده بمضامين معرفية خاصة.

ولئن قربت في التاريخ حدود تدوين هذا الصنف الراجعة فيما يذكر الذهبي إلى السنة الثالثة والأربعين بعد المائة حين شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير⁽¹⁾، فإن نشاط المفسرين كان قد بدأ شفويا وموازيا لرواية القرآن وقراءته مع الصحابة أمثال عبد الله بن مسعود (ت30هـ) وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس (ت68هـ)، وهو ما يؤكد أن استقامته علما كانت مبكرة إن لم نقل إنها متلازمة مع الوحي. وهذا التلازم يفيدنا في تبين أربع نتائج :

- كونه علما جاهزا لا يعني أنه قائم بذاته بل هو متولد عن غيره أي عن القرآن وهو يصدر عنه ولم يبين له معرفة خاصة وإن حدد له طرائق ووسائل منهجية وشروطا علمية كالإلمام بالعربية لمعرفة خصائص البيان القرآني، وبأسباب النزول لتمييز الناسخ والمنسوخ، والحديث لأنه شارح لما ورد عاما فيه وتاريخ الأمم الماضية لما له من صلة بالقصص⁽²⁾.

وقد تثبتت جميعها على مر الأزمان وصارت مما لا يقوم بدونه أي تفسير⁽³⁾.

(1) - ذكره السيوطي في تاريخ الخلفاء ص 416.

(2) - عبد المجيد الشرفي : الإسلام والحدائق ص 63.

(3) - راجع علاقة التفسير بالقرآن كما حددها ابن جرير الطبري في : جامع البيان، ج1، ص 6.

- لم يؤسس التفسير خطابا خاصا ذا محتويات معرفية جديدة بل استمدها من مصدره، ومثل مصطلحات الظاهر والمجمل والمفصل والخاص والعام والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وإن وردت بشكل مكثف في النصوص التفسيرية ودرجت دائما باستمرار على السنة المفسرين فهي لا تعدو أن تكون أوصافا للنص القرآني وآية بل لعلها من جهة أخرى تبدو دليلا على انتماء نصوص التفسير معرفيا إلى القرآن.

- إن وظيفته لا تتحدد داخل نصوصه بقدر ما تتحدد خارجه أي في علاقته بالنص المؤسس ولما تتجه إلى محاورة نصوص تأسست داخله، فهو شاهد على نص آخر دون أن يكون الشاهد على ذاته ويؤدي وظيفة إزاء القرآن مع نصوص أخرى، ثم هو يؤسس لعلاقة جدلية بين النص والمفسرين⁽⁴⁾ والواقع على مدى تعاقب الأجيال.

- إن التفسير حتى في حال اكتماله بقي من العلوم المساعدة على فهم النص وتمثله وكأنه الوساطة بين النص والمتقبل الإسلامي في ظروف مختلفة. غير أن الناظر الحصيف يمكن أن ينتبه بحكم تطور التفسير واختلاف عصوره إلى أن هناك شبه استقلالية معرفية قد تحققت جزئيا خاصة أن جملة من المدونات قد نشأت هي بدورها لخدمة التفسير، ويمكن للمفسر أن يستعين بها في تفسيره وقد كان أغلب مؤلفيها من المفسرين نذكر منها معاني القرآن للفراء (ت 207 هـ) ومعاني القرآن لأبي عبيدة (ت 210 هـ) و غريب القرآن لابن قتيبة (ت 276 هـ)⁽⁵⁾، وبعضها الآخر

(4) - عبد المجيد الشرفي : الإسلام و الحداثة ص 64.

(5) - جاء في كتاب الفهرست لابن نديم طبعة دار المعرفة بيروت دت، في الفن الثالث من المقالة الأولى ما يلي : "الكتب المؤلفة في معاني القرآن ومشكله ومجازه، كتاب معاني القرآن للكسائي وكتاب معاني القرآن للأخفش وكتاب معاني القرآن للرواسي وكتاب معاني القرآن ليونس بن حبيب وكتاب معاني القرآن للمبرد.... وكتاب معاني القرآن للفراء وكتاب معاني القرآن لأبي عبيدة، ص 52، وفي الكتب المؤلفة فسي

داخل في مجال الفقه ولكنه ملحق بصنف التفسير لأنه تناول آيات الأحكام. وعموماً يمكن الإشارة إلى انتماء نوعين من المدونات إلى هذا الباب وهما ما ورد في دائرة علوم القرآن⁽⁵⁾ وما ورد في دائرة أصول الفقه.

لقد عدت هذه المدونات وسائط بين التفسير والقرآن وقد حافظت على انتمائها إلى هذا الصنف كما أكدت لانتسابها إلى النص القرآني وكانت أحياناً كثيرة سلطة عليه. ومن المفيد أن نذكر بأن كتباً كثيرة مثلت نوعاً من التفسير، ومثال ذلك ما كتبه محمد بن السائب الكلبي الإخباري النسابة (ت 146 هـ؟) ومقاتل بن سليمان بن بشر البلخي (ت 150 هـ) ومحمد بن إسحاق (ت 150 هـ؟) في السيرة. وهؤلاء كانوا يمارسون في الثقافة الإسلامية التفسير وهم يحاولون إيجاد روابط معرفية بين القرآن والإسرائيليات، وقد انبنت تلك المحاولات على جملة من النُتف التفسيرية محافظة على شكل من الاستقلال المعرفي ومقيمة من جهة ثانية تبعيتها للنص القرآني⁽⁶⁾.

وإذ نسجل أن السبب الرئيسي لهذا التلاقي يعود إلى الحيز النصي القرآني الغامض الذي وقع حوله الاختلاف ونعني إخباره عن أمم الماضين وأنبيائهم فإن الأمر في نظرنا يعود إلى الثقافة الموسوعية لهؤلاء وتعدد التخصص عند الواحد منهم وهو ما كان سبباً قوياً لحدوث هذا التداخل المفضي في النهاية إلى التناص.

غريب القرآن ذكر أنها كتاب غريب القرآن لأبي عبيدة و غريب القرآن لابن قتيبة، ص 53، وقد كان القراء وأبو عبيدة وابن قتيبة ممن ألفوا في التفسير، أما التأليف في اللغة فقد كان مرتبطاً بمحاولات القدامى تفسير القرآن لأن اللغة آتته. راجع جولد تسيهر : مذاهب للتفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، ط 2، دار اقرأ بيروت 1983، ومحمد حسين الذهبي للتفسير والمفسرون ج 1، ط 2، دار الكتب الحديثة 1976.

(5) - انظر السيوطي : الإتيان في علوم القرآن بيروت 1973.

(6) - راجع محمد عجيبة م.ن. ج 1 ص 83.

ومثل هذا جعلنا ننتهي إلى نتيجة منطقية شبيهة بما كنا انتهينا إليه سابقاً في الأحاديث وهي أن نصوص التفسير تصلح لأن تكون مكوناً من مكونات النص الإسلامي إضافة إلى القرآن والحديث بما أنها أحاديث وتفسير في نفس الوقت، كما أن المدونات التي ذكرنا سابقاً يمكن أن تكون جزءاً منه أي موصولة هي الأخرى بالقرآن والأحاديث، وهذا يعني أن نص التفسير صالح لاختبار مدى صواب فرضية النص الإسلامي المحددة بالقرآن والأحاديث دون غيرهما من النصوص.

إن اهتمامنا إذن بهذا الصنف من المدونات التفسيرية مبرر أولاً بانتمائه إلى النص المعرفي الأصل، ولأن التصور حول إبراهيم في القرآن والحديث يجد له حيزاً نصياً مماثلاً في التفسير وهو مبرر ثانياً بتوسع المروي مقارنة بالنص القرآني والحديث، فهناك من العناصر ما أضيف إلى التصور الأول ولم يكن قائماً فيه أصلاً ونحن نسعى إلى تحديده وفهم أسباب إضافته ومعرفة مرجعيته، كما أن هناك عناصر اختزلت وأخرى أقيمت وأغفلت لأسباب يعود بعضها إلى تطور علم التفسير واختلاف المجتمعات التي أنتج فيها وبعضها الآخر يعود إلى تدخل الفرق السياسية في صياغته.

إننا إذ نقبل على دراسة تصور إبراهيم القار في التفاسير نواجه دون شك ثلاثة مآزق، الأول هو المآزق الابدستيمولوجي لهذا الصنف وهو يخرج عن حدود دراستنا ولكن يهتما في جانب مخصوص والثاني المآزق الأيديولوجي والثالث مآزق زمنية للتفاسير ومشكلة تصنيفها داخل دراستنا تصنيفاً واضحاً بيناً.

فبالنسبة إلى المآزق الابدستيمولوجي يمكن إدراكه من خلال الترادف الحاصل بين التفسير والتأويل في نفس المدونة فليست الحدود بينة بينهما

حتى إن ما يعد تفسيراً يبقى في ظاهره كذلك ولكنه في الأصل تأويل، فغياب الحدود إضافة إلى استعمال الصوفية لمصطلح التأويل وكذلك الشبهة واستعمال أهل السنة لمصطلح التفسير يجعلنا لا نطمئن لعبارة مدونات التفسير مطلقة دون نقض أو نقاش، لأن إمكان القول بمدونات التأويل جائز جداً بل لا يقل قيمة عن العبارة الأولى. نضيف إلى ذلك الوجوه الفلسفية لكلمة تفسير بما تعنيه من تعليل في إطار نظريات فلسفية فضلاً عن وجوه استعمالها المعروفة بما هي شرح وتبيين.

ورغم هذا الحرج الذي نبديه ونحن نستعمل العبارة في شكلها الاصطلاحي فإننا مدفوعون إلى إقرارها بسبب ما جرى في الاستعمال تاريخياً وما وقع تداوله في الثقافة الإسلامية عموماً وغيرها⁽⁷⁾ باعتباره قد أصبح نهائياً المعنى الديني المرتبط بمستويات التنزيل في الكتب الدينية، ودلالته على الشرح والتبسيط والتأويل والرغبة في استنباط الأحكام.

ومن ثم فإن الدافع إلى اعتبارها مصنفات في التفسير هو تعامل الدارسين معها باعتبارها كذلك أي بوصفها صنفاً معرفياً عرف بالتفسير، مع أننا نعلم أن بعضها قيل عنه "فيه كل شيء ما عدا التفسير" ونعني بالذات التفسير الكبير لفخر الدين الرازي.

غير أنه لئن كان بالإمكان تجاوز مشكلة التفسير/التأويل وكأنهما الوجه والقفأ فإن نص التفسير هو النص الأكثر مراعاة لنصوص الثقافة العربية الإسلامية سواء نصوص القصص أو غيرها مما يعني أننا في المدونة الواحدة يمكن أن نجد نصوص المفسرين السابقين ماثلة فيه وهي أحياناً منسوبة إلى أصحابها وأحياناً أخرى مضمنة دون أدنى إشارة وذلك

(7) - exégèse في اللسان الفرنسي و exegesis في اللسان الانكليزي.

مؤثر في التصور المحمول عموماً، فنحن من جهة قد ننسبه إلى صاحب المدونة وهو في حقيقته خلاصة نتائج سابقه وقلمنا نجد لاحقاً لا يستعين بسابق ولا يأخذ بآرائه، كما أنه ليس بإمكاننا أن نفصل حدود رأيه عما تسرب إلى نصه التفسيري من الثقافة الشعبية ومن متخيل الجماعة.

لعلنا نحتاج هنا إلى الحديث عن التصور الجامع بين كل المفسرين أو لنقل بين كل المصنفين والمحدثين والجماعة المرجعية، لأن نص التفسير يصلح لأن يكون واحداً من أكثر النصوص تعبيراً عن تداخل النصوص الثقافية وتداخل آلياتها تواسجاً أو تفارقاً وليس عسيراً الانتباه إلى توفره على سمات نص سياسي أيديولوجي إضافة إلى سماته العقدية المعروفة.

وبهذا نصل إلى المأزق الثاني المتولد عن المأزق الأول وهو ما كنا وسمناه سابقاً بتدخل الفرق السياسي. وقد أشرنا إلى أنه يشمل النص القرآني والأحاديث السنية والشيعية. وطبيعي أن ذلك يجعلنا نرصد خطين ظاهرين من التفسير خط أهل السنة وخط الشيعة وكل فرقة منهما تؤسس فقهاً وأحاديثها وتفسيرها وغير ذلك مما تعلق بالتعاليم الأيديولوجية المخصصة للأتباع المتشيعين. ومثل هذا يفرض علينا ضرورة اعتماد نفس التخطيط السابق بتعيين تصور الموقع الإيديولوجي الأول والثاني.

وإننا نعلم أننا لسنا نتعامل مع تفسير فرقتين فقط، بل هناك أنواع أخرى كتفسير المعتزلة والصوفية بل إن الصوفية فرق منها جماعة وحدة الوجود والحلاجية وأصحاب ابن عربي وغيرهم من صوفية أهل السنة إلا أن هذا التعدد الفرقي لا يعني اختلافاً هاماً بين التصورات ولذلك فضلنا اعتماد التصورين الشيعي والسني الظاهرين واعتبرنا ما ورد في مدونات الفرق الصغرى من باب تكميل التصور دونما إغفال لبعض حالات التعارض

إذا ما مست جوهر التصور وأسسها المكونة أو كانت تراعي مصلحة هذه
الفرقة أو تلك.

أما المأزق الثالث فمرتبط بزمنية مدونات التفسير ومشكلة تصنيفها
وفق أصناف واضحة تراعي خصوصيات الحقبة التاريخية والنزعة الغالبة
عليها واتجاهها العام. فلئن كان التفسير متأثراً بشخصية المفسرين واتجاهاتهم
الفكرية وآفاقهم الذهنية وبالظروف التاريخية الحافة بنشأة خطاب التفسير
عموماً فكان أن وجدت أصناف تفسير منها ما هو بالرأي أو المأثور الشيعي
والسني والمعتزلي والصوفي والفقه⁽⁸⁾، فإن مشكلة تطور اتجاهاته ومدونات
تخلق أماناً عقبة كبرى تجعلنا نتحدث فعلاً عن إمكانية تصنيف داخلي قد
يتجاوز هو الآخر حدود الفرق السياسية إذ يمكن أن نتحدث عن تفاسير
كلاسيكية سلفية استقرت طرائقها ومناهجها وآليات النظر فيها منذ تفسير ابن
عباس المفترض والطبري والزمخشري والرازي.

وقد كان اللاحق منهم يكرر عمل السابق بشكل أو بآخر ما عدا
بعض الإضافات في هذا العنصر أو ذاك. وإنه يمكن أن نصيف أيضاً إلى
هذا النوع تفاسير حديثة تنتمي إلى الحداثة بالزمن دون أن تتأثر بها مرتدة
إلى السنن التفسيرية الكلاسيكية، وأبرز تلك التفاسير دلائل التوحيد ومحاسن
التأويل لجمال الدين القاسمي (ت 1914 م) والتحرير والتتوير لمحمد الطاهر
ابن عاشور (ت 1973 م)⁽⁹⁾ وما جاء في تفسيريهما ليس غير تمثل للتفاسير
القديمة على طريقة النقلة القدامى مع انصراف عن مشاكل العصر⁽¹⁰⁾.
إننا أمام ثلاث جماعات تشغل بالتفسير⁽¹¹⁾، جماعة سنية وشيعية

(8) - عبد المجيد الشرفي، م ن، ص 64.

(9) - طبع الأول في القاهرة سنة 1914 و الثاني طبع في ثلاثين جزءاً في تونس سنة 1984.

(10) - راجع عبد المجيد الشرفي م ن، ص ص 84-85.

(11) - نهتم بالتفاسير الحديثة في أثر المعرفة الحديثة في تصور إبراهيم

نقرأ النص بالنص وتريد فيه بعض مشاغلها الأيديولوجية وجماعة حديثة
زمننا سلفية تقليدية الآليات تجتر كلام الماضين وتغفل واقعها⁽¹²⁾.

إذا كان الحال على ما بينا فما هو موقع إبراهيم من هذه النصوص؟
وهل يتغير تصوره بين هذا النموذج وذاك أم يغفل؟ وهل يمكن اعتبار
المفسرين قد قاموا بدوري المراجعة والتكميل؟⁽¹³⁾

إن المآزق الثلاثة التي ذكرنا، المآزق الأبستيمولوجي والمآزق
السياسي الأيديولوجي والمآزق الزمني⁽¹⁴⁾ تدفعنا إلى اعتماد تصنيف
مخصوص لمدونات التفسير يراعي التحولات الأبستيمولوجية والزمنية
والأيديولوجية⁽¹⁵⁾ بشكل يمكننا من معرفة التغيرات الطارئة على تصور
المسلمين المحمول حول إبراهيم على مقادير تلك الأنواع وبالنظر إليها
دائماً، ولكن ذلك ليس ممكناً عملياً لسببين:

- الأول، هو أننا لا يمكن أن نقيم حدوداً بين التفسير والتأويل⁽¹⁶⁾ ولا
بين الأيديولوجي والمعرفي ولا بين القديم والحديث إلا بدراسة سابقة لهذا
العمل تتعلق بالتفسير وظروف تحولاته وتغيراته وبيئات المفسرين
الحضارية والثقافية وهو ما لا يتيسر لنا إطلاقاً في هذا العمل، وإلا انقلبت
دراستنا إلى دراسة للتفسير، نضيف إلى ذلك صعوبة تحديد أثر الثقافات
الأخرى في التفسير الحديثة كالثقافتين الفارسية والهندية فلا يمكننا مثلاً أن
ننكر أثر محمد إقبال ولا أثر أبي الأعلى المردودي في الفكر العربي
الإسلامي الحديث⁽¹⁷⁾.

(12) - لم تغفل المتصوفة والمعتزلة بل لهما دور في التكميل.

(13) - هي مراجعة تأتي في العادة قبل اكتمال التصورات الثقافية.

(14) - لا يفهم هذا المآزق بوضوح إلا في علاقته بالتفسير الحديثة.

(15) - تقصد الطارئ في خصوص ظهور الحركات الأصولية.

(16) - لا يمكن الجزم مثلاً بأن أهل السنة لم يؤولوا.

(17) - انظر كتاب المردودي المصطلحات الأربعة، وقارن بسيد قطب ويوسف القرضاوي.

- الثاني، هو مدى استقلال النصوص عن بعضها البعض فنص الصوفية من غير التفسير يصلح لأن يكون تفسيراً ونص الحديث كذلك بالنسبة إلى الشيعة أو السنة وكذا نص قصص القرآن. كما أن نصوص التفسير الحديثة عند الجماعات السياسية تتلبس ألياً بنصها السياسي فلا فرق مثلاً بين معالم الطريق لسيد قطب و تفسيره للقرآن، بما أن المعالم مقتطعة من التفسير ولا فرق بين رسالة التوحيد لمحمد عبده وتفسيره المجموع في تفسير المنار ولا فرق أيضاً بين التحرير والتنوير ومقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور.

إنها نصوص يجتر بعضها البعض وإن ظننا لوهلة أن هناك حدوداً بين كتاب الواحد منهم في التفسير وفي غير التفسير فإننا سرعان ما نجده متلبساً بالآخر. وبهذا لم نعد أمام نص واحد بل نص جامع حتى إن كل تصنيف يبدو قابلاً للنقد إذ لا حجج تؤكد صوابه.

ولقد قرأنا في النهاية أن ننظر إلى التفاسير باعتبار الغالب عليها في نصوصها، فكان النظر في هذا المستوى من العمل وفقاً على التفسير الفرقي السياسي، من بدايات التفسير إلى حدود نهاية القرن الثامن مع ابن كثير دون أن نضيف إليه ما ظهر في بعض تفاسير القرن العشرين المذكورة سابقاً لأن هذا النوع على امتداده الزمني غلب عليه ما استقر في المدونات التأسيسية، وخاصة ما جاء في تفسير الطبري. ويخترق هذا النوع تياران أيديولوجيان أهل السنة والشيعة وتيار ثالث معتزلي، فكان لكل منها تفسيره الخاص ومدوناته التي يحتج بها، وقد أشرنا أساساً إلى التيارين الأولين لتمييز

و انظر لمحمد إقبال تجديد الفكر الديني في الإسلام، وراجع حول التفاسير الهندية :
J.M.S. Baljon : Modern Muslim koran interpretation (1880-1960).

تفسيريهما واختلاف تصوريهما في كثير من العناصر رغم ائتلافهما في عناصر أخرى، وهما في الأصل ينطلقان من نفس المسلمات التي استقرت في مدونات الحديث، وقد ألحقنا تفسير صوفية أهل السنة بالتفسير السني لما كانت المسلمات واحدة والمقالات السياسية لم تتغير، وإجمالاً فإن هذا النوع تطغى عليه نفس المباحث ونفس الآراء ولذلك فهو يشكل في تلاحمه تصوراً عن إبراهيم قد قر في الثقافة العربية الإسلامية منذ القديم أما حدود التغيير فذلك ما سنكشفه لاحقاً.

1-التفسير السني

يمكن الجزم أن السمات المعرفية العامة للتفسير السني التقليدي ليست مختلفة عن مثيلاتها في بقية أنواع التفسير الأخرى⁽¹⁸⁾ وهو ما يعني أنه بالإمكان اعتبار أغلب التفاسير غير السنية تفاسير تقليدية. من هذه السمات نذكر على وجه الخصوص:

- اعتماد نفس المنهج بتتبع سور القرآن آية آية والوقوف عند أسباب النزول وتفسير القرآن بالقرآن ثم بالأحاديث النبوية وبأقوال الصحابة والتابعين والإحالة على الشواهد الشعرية وبيان العلاقات اللغوية قصد الانتهاء إلى المعاني.

- الرغبة في تبين الحقيقة من الآي وحصرها في واحدة مستمرة من جيل إلى جيل ومن عصر إلى آخر وفي النصوص الثقافية المتولد بعضها عن بعض.

- نزعة المحافظة وملزمة ما قاله المفسرون السابقون وخاصة ما

(18) -انظر التفاسير الحديثة في الفصل الأخير.

قال ابن عباس الذي كانت سلطته طاغية في كل التفسير⁽¹⁹⁾، ولا يكاد مفسر يخرج عن حدود مرسومة ليقطع مع آراء أئمتة.

- الربط الآلي بين المقدس والتاريخي والعمل على بيان التطابق بين النص والتاريخ وأحداثه.

إن جملة هذه السمات هي التي تصل في رأينا بين تفاسير أهل السنة والشيعية والمعتزلة والصوفية و يبقى الاختلاف بينها جميعا متعلقا بمضامين الآي وخاصة ما جاء في قصص الأنبياء.

أ- الطبري الجامع في "جامع البيان"⁽²⁰⁾

أ-1- في المسار العقدي

أ-1-1- عنصر المحاجة

لئن لم يتوقف المحدثون كثيرا عند أمر المحاجة، فإن المفسر دقيق النظر وحاول تقديم إضافات خبرية انتظمت في وحدات بسيطة، منها أن من

(19) - حاول راشد عبدالمنعم الرجال جمع تفسير ابن عباس من خلال ما أورده المفسرون في تفاسيرهم و أحال عليه في تلك المصادر بدقة و وضوح. و قد جمع ما جمع بالنظر إلى ما أثر عن ابن عباس فيما يعرف بصحيفة علي بن أبي طلحة (90 هـ - 143 هـ)، غير أن فقدان الصحيفة و تعذر العثور عليها جعله يرجح أن ما نسب إلى ابن عباس في التفسير هو تفسيره الذي جمع في الصحيفة المفقودة، و بما أن رأيه كان على سبيل الترجيح و الظن و على غير يقين فضلنا العودة إلى المصادر الأصلية. انظر تفسير ابن عباس المسمى صحيفة علي بن أبي طلحة، تح: راشد عبد المنعم الرجال، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، ط 1، 1991.

(20) - حينما ألف الطبري (ت 310 هـ) جامع البيان في تأويل آي القرآن كان التفسير قد استقام بعد علما خادما للقرآن مساعدا على فهمه بنشأة أربع دوائر: دائرة ابن عباس بمكة، و دائرة زيد بن أسلم بالمدينة و دائرة عبد الله بن مسعود بالكوفة و دائرة أبي موسى الأشعري بالبصرة. و تلخر الطبري عن هؤلاء بحوالي قرنين مكنه من الجمع و تحصيل خلاصة آرائهم فمثل ابن عباس (ت 68 هـ) المرجع في التفسير ومجاهد (ت 104 هـ) و مقاتل بن سليمان (ت 150 هـ) و الثوري (ت 161 هـ) و سفيان بن عيينة (ت 196 هـ) كأنما كانوا هم المؤلفون لجامع البيان و فضل الطبري جمع آرائهم و رصفها في مدونته. لذلك فنحن نعي أن تفسير الطبري هو في النهاية تصور الجماعة المرجعية في القرنين الأول والثاني وتحديد تصوره هو بالضرورة تحديد لتصور جماعي.

Gilliot: Les débuts de l'exégèse Coranique,

راجع :

Revue du monde musulman et de la méditerranée N°58, 1990 p.88-89.

حاج إبراهيم في أمر الموت هو الملك النمرود ببابل، وهو صاحب الصرح الكبير، وقد دعا برجلين فقتل أحدهما واستحيا الآخر، فقال أنا أحيي هذا، أنا أحيي من شئت وأقتل من شئت⁽²¹⁾. وفي خبر آخر أن "أول جبار كان في الأرض نمرود، وكان الناس يخرجون فيمتارون من عنده الطعام فخرج إبراهيم يمتار يوما مع من يمتار، فإذا مر به ناس قال من ريكم؟ قالوا أنت، حتى مر إبراهيم، قال من ربك؟ قال الذي يحيي ويميت، فرده بغير طعام". وقد ذكر رواية الخبر أنه كان عنده إسحاق وإسماعيل، وأن ذلك كان بعد محنته⁽²²⁾.

أ-1-2- رؤية الملكوت

أورد الطبري عن مجاهد في هذا الغرض أن السماوات السبع تغرجت لإبراهيم حتى العرش فنظر فيهن وتفرجت له الأرضون السبع فنظر فيهن. وذكر آخرون أنه نظر إلى مكانه في الجنة ومنزلته في المسلمين. والمهم من هذه الأخبار هو تحديد زمن الرؤية، فهي قد وقعت بعد خروجه من مكان الاختفاء، مما يعني أن أول ما حدث في مسار الدعوة هو رؤيته الملكوت⁽²³⁾.

أ-1-3- كسر الأصنام

يذكر الطبري أخبارا حول هذا الحدث تختلف عما أثبت في الأحاديث، ووجه الاختلاف بين في سبب كسر الأصنام وكان سبب فعل إبراهيم ذلك بآلهة قومه أن أباه قال له "يا إبراهيم إن لنا عبدا لو قد خرجت معنا إليه قد أعجبك ديننا، فلما كان يوم العيد، فخرجوا إليه، خرج معهم إبراهيم، فلما كان ببعض الطريق ألقى نفسه وقال: إني سقيم، يقول أشيتكي

(21) - تفسير الطبري ج.3 ص.25.

(22) - م.ن، ص.26.

(23) - م.ن. ج 7 ص.247.

رجلي فتواطؤوا رجله وهو صريع، فلما مضوا نادى في آخرهم، وقد بقي ضعفى الناس: تالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين (الأنبياء 57/21) فسمعوها منه، ثم رجع إبراهيم إلى بيت الآلهة، فإذا هن في بهو عظيم، مستقبل باب البهو صنم عظيم إلى جنبه أصغر منه بعضها إلى بعض، كل صنم يليه أصغر منه حتى بلغوا باب البهو، وإذا هم قد جعلوا طعاما، فوضعوه بين أيدي الآلهة، قالوا إذا كان حين نرجع رجعنا، وقد باركت الآلهة في طعامنا، فأكلنا، فلما نظر إليهم إبراهيم، وإلى ما بين أيديهم من الطعام قال ألا تأكلون (الصافات 90/37) فلما لم تجبه، قال مالكم لا تتطقون فراغ عليهم ضربا باليمين (الصافات 91/37) فأخذ فأس حديد فنقر كل صنم في حافتيه ثم علق الفأس في عنق الصنم الأكبر ثم خرج، فلما جاء القوم إلى طعامهم نظروا إلى آلهتهم قالوا من فعل هذا بآلهتنا؟ إنه لمن الظالمين قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم (الأنبياء 60/21) (24).

أ-1-4- المحنة

يجمع الطبري جملة الأخبار الواردة في الغرض وهي لئن كانت متسقة في مجملها مع ما ورد منها في مجاميع الأحاديث السنية على وجه الخصوص، فإن بعض الوحدات أقحمت إقحاما ومثال ذلك ما روي عن عبد الله بن عباس قال "أتدري يا مجاهد من الذي أشار بتحريق إبراهيم بالنار؟ قال لا، قال رجل من أعراب فارس، قال يا أبا عبد الرحمان أو هل للفارس أعراب؟ قال نعم الكرد هم أعراب فارس، فرجل منهم هو الذي أشار بتحريق إبراهيم بالنار" (25). وقد ذكر أيضا أن الناس في زمانهم ذاك ألقوا شيئا منهم في النار لأن يصيبوا نجاته كما نجي إبراهيم فأحرق (26). وقد

(24) - م.ن.ج. 17 ص. 38.

(25) - م.ن.ج. 17 ص. 43.

(26) - م.ن.ج. 17 ص. 45. و يحسن الانتباه هنا إلى أن هذا الخبر يأتي في مجالات التداول، في الأدب ضمن باب محاكاة سيرة إبراهيم.

أثبت المسلمون في غير هذا الخبر أن إبراهيم أُلقي في النار وهو ابن ست عشرة سنة⁽²⁷⁾.

أ-1-5- الذبيح

يحافظ الطبري في هذا العنصر على نفس المرويات الكاشفة عن التردد في تحديد شخص الذبيح إلى بداية القرن الرابع، فقد قيل إن إسحاق كان سيديح وهو ابن سبع سنين، وكان منبجه من بيت إيلياء على ميلين، ولما علمت سارة بما أراد بإسحاق بطنت يومين وماتت اليوم الثالث⁽²⁸⁾.

وقد روي أيضا ما يسند هذا الرأي، فالمبشر به كان إسحاق وقد قال إبراهيم حين بشر به "هو الله إذن ذبيح، فلما كبر إسحاق أتى إبراهيم في النوم، فقيل له أوف بنذك الذي نذرت، إن الله رزقك غلاما من سارة أن تنبجه، فقال لإسحاق انطلق نقرب قربانا إلى الله، وأخذ سكيانا وحبلًا، ثم انطلق معه حتى إذا ذهب به بين الجبال قال له الغلام يا أبت أين قربانك؟ قال يا بني إني أرى في المنام أنني أنبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تأمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين (الصافات 102/37-103) فقال له إسحاق يا أبت اشدد رباطي حتى لا أضطرب، واكفف عني ثيابك حتى لا ينتضح عليها من دمي شيء، فتراه سارة فتحزن، وأسرع مر السكين على حلقي ليكون أهون للموت علي، فإذا أتيت سارة فاقرا عليها مني السلام، فأقبل عليه إبراهيم يقبله وقد ربطه وهو يبكي وإسحاق يبكي، حتى استتقع الدموع تحت خد إسحاق، ثم إنه جر السكين على حلقه فلم تحك السكين، وضرب الله صفيحة من نحاس على حلق إسحاق، فلما رأى ذلك ضرب به على جبينه، وحز من فقاه... فنودي يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا بالحق،

(27) - م.ن.ج 17 ص.45.

(28) - م.ن.ج. 17 ص.45 و ج.23 ص.77.

فالتفت فإذا بكبش، فأخذه وخلقى عن ابنه، فأكب عليه يقبله، وهو يقول اليوم يا بني وهبت لي" (29).

وقد اهتم الطبري من جهة أخرى بمرويات أهل القول بأن الذبيح إسماعيل مثل ابن عباس وهو عند من قال بأنه إسحاق يعد كذلك مرجعه في القول، ولم يتردد ابن عباس في تكذيب زعم اليهود بأنه إسحاق وحجته في ذلك أن القرآن بعد فراغه من قصة المذبوح ذكر أمر البشرى بإسحاق (30). وقد ذكر أيضا خبرا أقر فيه أن الذبيح إسماعيل فقد أرسل عمر بن عبد العزيز إلى رجل يهودي كان عنده بالشام فأسلم وحسن إسلامه، وكان يرى أنه من علماء اليهود وسأله عن الذبيح" قال أي ابني إبراهيم أمر بذبحه؟ فقال إسماعيل والله يا أمير المؤمنين وإن يهود لتعلم ذلك ولكنهم يحسدونكم معشر العرب على أن يكون أباكم الذي كان من أمر الله فيه، والفضل الذي ذكره الله منه لصبره على ما أمر به، فهم يجحدون ذلك ويزعمون أنه إسحاق لأن إسحاق أبوهم" (31).

ويعدل هذا الخبر حجية قول أبي جعفر الشيعي "إن أولى القولين بالصواب في المفدي من ابني إبراهيم على ظاهر التنزيل قول من قال هو إسحاق، لأن الله قال و فديناه بذبح عظيم (الصافات 107/37)، فذكر أنه فدى الغلام الحليم الذي بشر به إبراهيم حين سأله أن يهب له ولدا من الصالحين ... فإذا كان المفدي بالذبيح من ابنه هو المبشر به، و كان الله قد بين في كتابه أن الذي بشر به هو إسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب ... وكان في كل موضع من القرآن ذكر تبشيره إياه بولد، فإنما هو معني به إسحاق" (32).

(29) - م.ن.ج 23 ص.ص 76-82 .

(30) - م.ن.ج 23 ص.ص 83-84.

(31) - م.ن.ج 23 ص.85. و انظر أيضا ذكره لحديث الرسول أنا ابن الذبيحين بنفس الصفحة.

(32) - م.ن.ج.23 ص 85. إن هذا الخبر يخص الرؤية الشيعية و إنما ذكرناه لأن الطبري أدرجه ضمن حجج الفريق القائل بأن الذبيح إسحاق.

وفي نفس العنصر هناك اختلاف كبير بين المسلمين فيما فدي به الذبيح، فثلث أجمع الأغلب منهم على أنه كبش فإنه ظل محل اختلاف، فقد قيل إنه وعل أو تيس رعى في الجنة أربعين خريفا⁽³³⁾.

أ-1-6- الإضافة حول صف إبراهيم وأمر لوط

يمكن أن نثبت في هذا المستوى عنصرين من عناصر التصور ورد ذكرهما سابقا في باب الحديث ولكنهما مخصوصان بإضافتين في المسار العقدي. أما العنصر الأول فيهم صف إبراهيم فهي في الأحاديث شبيهة بأمثال العرب أو ما عد من مآثر كلامهم، غير أن الطبري يثبت اشتغال القرآن لآيات من صف إبراهيم، فعن أبي زر الغفاري في قوله "ألا تزر وزرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ... إلى قوله من النذر الأولى (النجم 53/27-56)"، قال هذا في صف إبراهيم وموسى⁽³⁴⁾. في حين أن العنصر الثاني يخص علاقة إبراهيم بلوط فعن ابن إسحاق في تفسيره للآية 74 من هود 11 (فلما ذهب عن إبراهيم الروح وجاءته البشرى) قال "يزعم أهل التوراة أن مجادلة إبراهيم إياهم حين جادلهم في قوم لوط ليرد عنهم العذاب إنما قال للرسول فيما يكلمهم به، أرايتم إن كان فيهم مائة مؤمن أتهلكونهم؟ قالوا لا، قال أفرأيتم إن كانوا تسعين؟ قالوا لا، قال أفرأيتم إن كانوا ثمانين؟ قالوا لا، قال أفرأيتم إن كانوا سبعين؟ قالوا لا، قال أفرأيتم إن كانوا ستين؟ قالوا لا، قال أفرأيتم إن كانوا خمسين؟ قالوا لا، قال أفرأيتم إن كان رجلا واحدا مسلما؟ قالوا لا، فلما لم يذكروا لإبراهيم أن فيها مؤمنا واحدا قال إن فيها لوطا"⁽³⁵⁾.

أ-1-7- إبراهيم ونوح

يضيف تفسير الطبري إلى التصور عنصرا يخص علاقة إبراهيم

(33) - م.ن. ج 23، ص. 88.

(34) - م.ن. ج 27، ص. 73.

(35) - م.ن. ج 12، ص. 79-80.

اللاحق بنوح السابق في تفسير الآية 83 من الصافات 37، فعن ابن عباس "إن من شيعته" (الصافات 83/37) أي من أهل دينه، وعن مجاهد أن الآية تعني على منهاج نوح و سنته⁽³⁶⁾، فأيهما إذن ففتح سلسلة الإسلام أهو نوح السابق أم إبراهيم اللاحق؟

أ-1-8- بناء البيت

لئن لم تختلف الأخبار الواردة في تفسير الطبري عن مثيلاتها في مدونات الحديث، فإن تداولها كان على نحو من الاختلاف فيه تركيب بعض الوحدات في غير ما رتبت فيه أصلاً، إذ كانت في سياقات غير السياقات التي أوردتها فيها الطبري. فقد قال مجاهد "لما بوأ الله إبراهيم مكان البيت خرج إليه من الشام، و خرج معه إسماعيل و أمه هاجر، وإسماعيل طفل رضيع، وحملوا على البراق ومعه جبريل يده على موضع البيت ومعالم الحرم... حتى قدم به مكة وهي إذك عضاة سلم و سمر ... بها أناس يقال لهم العماليق، والبيت يومئذ ربوة حمراء فقال إبراهيم لجبريل أهنا أمرت أن أضعهما؟ قال نعم، فعمد بهما إلى موضع الحجر فأنزلهما فيه وأمر هاجر وإسماعيل أن يتخذا فيه عريشا ..."⁽³⁷⁾. وليس خفياً أن هناك جمعاً بين عنصر بناء البيت وعنصر الخروج بهاجر وإسماعيل طلباً لأمنهما خشية سارة.

أ-2- في المسارين الجغرافي والأسري

يجمع لنا الطبري في المسار الأول عدداً من الأخبار الدالة على عنصر الهجرة وهو عنصر كان يفتقر إلى الدقة والوضوح في مجاميع الأحاديث، فالله قد نجى إبراهيم ولوط من أعدائهما، نمرود وقومه من أرض العراق إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين (الأنبياء 71/21) وهي أرض

⁽³⁶⁾ - م.ن. ج 23 ص. 69.

⁽³⁷⁾ - م.ن. ج 2 ص. 548.

الشام⁽³⁸⁾، وقال بعضهم إنهما هاجرا من كوثى العراق إلى الشام⁽³⁹⁾. ولا خلاف بين أهل العلم أن هجرة إبراهيم إلى العراق كانت من الشام وبها كلن مقامه أيام حياته ومنها انتقله إلى مكة التي بنى فيها البيت وأسكنها إسماعيل مع أمه هاجر، غير أنه لم يبق بها أيام حياته ولم يتخذها سكنا⁽⁴⁰⁾.

أما في المسار الثاني فقد أشار الطبري إلى اختلاف المسلمين في معنى آزر فهو اسم أو صفة وتفرقوا في ذلك فقال بعضهم هو اسم أبيه، وهو من أهل كوثى قرية بسواد الكوفة، وقال آخرون ما هو باسم أبيه بل هو صنم سمي آزر وهو عيب بكلامهم ومعناه معوج عن الحق. وقد انتهى الطبري أخيرا إلى أنه اسم أبيه، وما قدر على التمييز بين الروايتين التوراتية والقرآنية، فجوز أن يكون لأبيه اسمان هما تارح وآزر⁽⁴¹⁾.

ب- إضافات فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) في التفسير الكبير⁽⁴²⁾

يهتم الرازي بجملة من العناصر في المسار العقدي منها:

(38) - م.ن. ج 17 ص. 45-46.

(39) - م.ن. ج 17 ص. 47.

(40) - م.ن. ج 17 ص. 47.

(41) - م.ن. ج 7 ص. 243-244.

(42) - إننا إزاء إضافات متكلم أشعري يمكن اعتباره عصره عصر اكتمال العلوم الناشئة حول النص وتبلور مناهجها وفي نفس الوقت عصر تداخل مجالات المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية أكثر من ذي قبل باعتبار غلبة نزعة الجمع على أهل ذلك الزمان لإحساسهم ببداية أفول الحضارة الإسلامية بفعل تضاعف الأخطار الخارجية. ولا شك في أن مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير وجملة مؤلفات الرازي الأخرى في علوم النص القرآني وبقية فنون الثقافة، من فقه وأصوله وعلم كلام وفلسفة ولغة ومنطق وطب هي مما يكشف هذا التداخل. وقد كان الرازي في أغلب مؤلفاته مسكونا بالرد على الفرق الإسلامية ومجادلتها تلك الفرق الخارجة عن أهل السنة والجماعة كالمعتزلة والكرامية كما حارب الحنابلة. أشار إلى ذلك ج قناتني في مبحث بعنوان: فخر الدين الرازي، ضمن كتاب "إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين، إعداد عيد الرحمن بدوي، دار المعارف مصر 1962، ص 193-234.

راجع حول الرازي: جلال الدين السيوطي، طبقات المفسرين، طبعة الأسدي، طهران 1960، ص. 39. وشمس الدين الداودي: طبقات المفسرين، تح محمد عمر مكتبة ودية القاهرة طبعة أولى 1972 ج. 2 ص 213. وراجع أيضا: أبو عبد الله الذهبي، العبر في خبر من غير، تح صلاح الدين المنجد، الكويت طبعة 1963 ج 5، ص 18.

ب-1- الإمامة

المقصود بإمامة إبراهيم في القرآن نبوته ولذلك فهو رسول مستقل بالشرع، وهو إمام في كل شيء، أي نبي والأنبياء أئمة من حيث يجب على الخلف اتباعهم والخلفاء أيضا أئمة والقضاة والفقهاء وأئمة الصلاة، فالإمام اسم لمن استحق الاقتداء به في الدين⁽⁴³⁾. ثم يعرض إلى القول في الإمامة بالنص "فالقائلون إن الإمام لا يصير إماما إلا بالنص تمسكوا بهذه (=البقرة 124/2) فقالوا إنه تعالى بين أنه إنما صار إماما بسبب التنصيب على إمامته. ونظيره قوله تعالى إني جاعل في الأرض خليفة (البقرة 2/30)، فبين أنه لا يحصل له منصب الخلافة إلا بالتنصيب عليه، وهذا ضعيف لأننا بينا أن المراد بالإمامة هنا النبوة، ثم إننا سلمنا أن المراد منها مطلق الإمامة، لكن الآية تدل على أن النص طريق الإمامة وذلك لا نزاع فيه وإنما النزاع في أنه هل تثبت الإمامة بغير النص، وليس في هذه الآية تعرض لهذه المسألة لا بالنفي ولا بالإثبات"⁽⁴⁴⁾.

ثم يذكر أمر الروافض⁽⁴⁴⁾ وقد احتجوا بقوله لا ينال عهدي الظالمين (البقرة 124/2) وقدحوا في إمامة أبي بكر وعمر وذلك "أن أبا بكر وعمر كانا كافرين فقد كانا حال كفرهما ظالمين فوجب أن يصدق عليهما في تلك الحال أنهما لا ينالان عهد الإمامة ألبتة... وثبت أنهما لا يصلحان للإمامة ... ووجب ألا يحكم بإمامتهما وذلك إنما يثبت في حق من تثبت عصمته"⁽⁴⁵⁾.

(43) - التفسير الكبير ج 4 ، ص 39.

(44) - م، ن، ج 4، ص 40.

(44) - الرافضة فرقة شيعية مغالية رفضت رأي زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت79هـ) الذي اتى على أبي بكر وعمر، وقد قالت الرافضة بأن الإمامة لا تصلح إلا في ولد علي.

(45) - ذكر في الصفحة 40 من الجزء 4 أن القائلين بالإمامة بالنص انتهوا من الآية إلى أن إبراهيم كان معصوما عن جميع الذنوب. راجع أيضا رده على المعتزلة ج. 3 ص. 9-10.

"ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب ألا تتحقق إمامتهما
النبوة... [و] قالوا كانا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا يناله عهد
الإمامة"⁽⁴⁶⁾. وقد خلاص الرازي من ذلك إلى معارضة آرائهم لأن المراد
بالإمامة في الآية النبوة وهو ما يبطل زعم الشيعة في نظره.

ب-2- الاستمرارية

في رأيه أن إبراهيم تعترف بفضلته جميع الطوائف و الملل،
والمشركون كانوا معترفين بفضلته متشرفين بأنهم من أولاده و من ساكني
حرمة وخدم بيته. وأهل الكتاب من اليهود والنصارى كانوا أيضا مقرين
بفضلته، فالله قد حكى عن إبراهيم أمورا توجب على المشركين واليهود و
النصارى قبول قول محمد و الاعتراف بدينه والانقياد لشرعه⁽⁴⁷⁾، والعجب
في رأيه ممن أعظم مفاخره و فضائله بذكر انتسابه إلى إبراهيم ولكنه لا
يؤمن بالرسول محمد الذي هو دعوة إبراهيم⁽⁴⁸⁾.

ب-3- الكذب

توقف عنده الرازي مفارقا آراء سابقيه فقول إبراهيم "إني سقيم" يعني
سقيم القلب غير عارف بربه وقد كان ذلك قبل البلوغ، والكذب غير لازم
لأنه ذكر قوله ذاك على سبيل التعريض⁽⁴⁹⁾. وقد اعتبر حديث الرسول الذي
ورد فيه أمر الكذبات الثلاث المنسوبة إلى إبراهيم غير مقبول، لأن نسبة
الكذب إلى نبي غير جائزة، وإنه حين يقع التعارض بين نسبة الكذب إلى

(46) - م.ن. ج 4 ص. 41-42.

(47) - م.ن. ج 4 ص. 33.

(48) - م.ن. ج 4 ص. 68.

(49) - م.ن. ج 26 ص. 147-148.

الرواة ممن أسند إليهم الحديث ونسبته إلى إبراهيم كان من المعلوم أن نسبته إلى الرواة أولى⁽⁵⁰⁾.

ب-4- المحنة

نقض فيه الرازي آراء سابقيه المتعلقة بكيفية الإعداد لإلقاء إبراهيم في النار فقال "واعلم أن كيفية ذلك البناء لا يدل عليها لفظ القرآن" رادا بذلك قول ابن عباس "بنوا حائطاً من حجر طوله في السماء ثلاثون ذراعاً وعرضه عشرون ذراعاً"⁽⁵¹⁾.

ب-5- الذبيح

يذكر فيه ثلاثة مواقف، موقف القائلين بأنه إسحاق وقد وقع ذلك في بيت المقدس، وموقف القائلين بأنه إسماعيل وكان ذلك بمنى في مكة وموقف الزجاج الذي التزم موقف الإرجاء بقوله "الله أعلم أيهما الذبيح"⁽⁵²⁾. والذي يهمننا هو تثبيته لحجج أصحاب الموقف الثاني لأنه الموقف الذي يدافع عنه ويثبته حتى استقر بعد ذلك في كل المدونات اللاحقة، فعنده أن ما يثبت أن الذبيح إسماعيل هو قول الرسول أنا ابن الذبيحين وتعليق قرني الكباش بمكة، وإنه لو كان إسحاق الذبيح لكان ذلك بالشام، كما أن الموصوف بالصبر في القرآن هو إسماعيل لأنه صابر على الذبح وصادق الوعد.

ويضيف إلى ذلك الاستدلال بالبشرى، أي بقوله بشرناه بإسحاق ومن ورائه يعقوب (هود 71/11)، فلو كان الذبيح إسحاق لكان الأمر بذبحه قبل ظهور يعقوب أو بعده مباشرة ومعنى هذا أنه لم يجز الأمر بذبحه إلا بعد

(50) - م ن، ج 26، ص 148.

(51) - م ن ج 26 ص 150.

(52) - م ن ج 26 ص 154-155.

ظهور يعقوب لأنه بشر زوجه بإسحاق ومن بعده يعقوب ... ولما قدر الابن على السعي والقدرة على الفعل أمر الله بذبحه مما يعني عدم وقوع هذه القصة في زمان آخر... ثم إن دعاءه ربي هب لي من الصالحين (الصفات 100/37)، لا يقع إلا قبل أن يحصل له الولد لأنه لو حصل له الولد الواحد لما طلب الولد الواحد، وعندئذ فطلب إبراهيم وقع حال طلب الولد الأول، وقد أجمع الناس أن إسماعيل متقدم على إسحاق، فثبت أنه إسماعيل، والله ذكر معه قصة الذبيح فوجب أن يكون إسماعيل الذبيح... كما أن البشارة بوجود إسحاق حاصلة بعد قصة الذبيح فوجب أن يكون الذبيح غير إسحاق.

ويرى الرازي أن المحتجين قد يقولون إن آية البشرى متأخرة في التلاوة عن قصة الذبيح إلا أنها كانت متقدمة عليها في الوقوع، ولكن الأصل ضرورة رعاية الترتيب و عدم التغيير في النظم⁽⁵³⁾.

والطريف في تفسير الرازي هو تداول مسألة الذبيح في باب الأصول و أساسا في باب النسخ والمنسوخ باعتبار أن معرفة ذلك هي من علوم القرآن⁽⁵⁴⁾، وقد أشار إلى اختلاف الأصوليين في كون إبراهيم كان مأمورا بما رأى، وهو اختلاف يخص "مسألة من مسائل أصول الفقه وهي هل يجوز نسخ الحكم قبل حضور مدة الامتثال، فقال أكثر أصحابنا إنه يجوز،

(53) - م-ن، ج 26، ص.ص 152-158.

(54) - يبدو اهتمامه بها راجعا إلى كونه مفسرا و أصوليا، رغم أنه لم يهتم بهذه المسألة في كتابه المحصول في أصول الفقه، و لكن مسألة الذبيح دلالة في مبحث النسخ والمنسوخ عند غيره من الأصوليين، راجع مثلا، أبو الوليد الباجي أحكام الفصول في أحكام الأصول، تح عبد المجيد التركي دار الغرب الاسلامي، ط 1 بيروت 1981 ص 405-407. و راجع كذلك : أبو المعالي الجويني وهو يرد على المعتزلة في : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح عبد المنعم عبد الحميد و محمد يوسف موسى مكتبة السعادة مصر 1950 ص 246-247.

وقالت المعتزلة و كثير من فقهاء الشافعية و الحنفية إنه لا يجوز⁽⁵⁵⁾. ثم يقدم حجج الفريقين فالقائلون بالجواز يرون أن إبراهيم أمر بالذبح وقد أقدم على ذلك، وحينئذ فهو قد أمر بشيء وأتى به والفداء دليل على أنه أتى بالمأمور به، وإن كان من مقدماته فقد نسخ الله الحكم قبل إثباته. أما القائلون بعدم ذلك، فحجتهم أن الله لم يأمر بالذبح بل بمقدماته⁽⁵⁶⁾.

ونظفر في تفسير الرازي بنوع من الترتيب لبعض الأحداث، فلئن كان الاختلاف قبل الرازي حول زمن المحاجة عند كسر الأصنام وقبل إلقاء إبراهيم في النار أو بعد ذلك فإنه يثبت أن الحدث تم حين ادعى إبراهيم الرسالة والمحاجة بهذا "كانت مع إبراهيم بعد إلقائه في النار وخروجه منها سالما فعلم أن من قدر على حفظ إبراهيم في تلك النار العظيمة من الاحتراق يقدر على أن يأتي بالشمس من المغرب"⁽⁵⁷⁾. وقد اعتبر الرازي أن الهجرة والنار كانتا قبل ذبح الولد بعد النبوة، وقبل النبوة كانت المناظرة مع قومه. وهكذا فتسلسل الأحداث عنده كان على النحو التالي، المناظرة مع قومه ثم النبوة وكسر الأصنام ثم المحنة بالنار ومحاجة النمرود ثم ذبح الولد⁽⁵⁸⁾.

ج- إضافات ابن كثير (ت 747 هـ)⁽⁵⁹⁾

يمعن ابن كثير النظر في عنصرين يخصان المسار العقدي بعد ملازمته لأغلب ما ورد من أخبار في شأن تصور إبراهيم، أما العنصر

(55) - م.ن. ج 26 ص. 155.

(56) - م.ن. ج 26 ص. 155-156.

(57) - م.ن. ج 7 ص. 22-23.

(58) - م.ن. ج 4 ص. 38.

(59) - ألف إسماعيل بن كثير الدمشقي تفسير القرآن العظيم، وهو متأخر عن أغلب المفسرين السنة ولذلك فإن وصفه بالجامع صائب في هذه الحدود، ربما لذلك لم نظفر عنده بإضافات ما عدا ما أثبتناه في هذه الفقرات و ليست إضافته في مستوى العناصر و الوحدات بقدر ما هي إعادة نظر وتدقيق وتمحيص.

الأول فيتعلق بأمر الصحف وقد ذهب فيه مذهب ابن جرير الطبري وأكدّه بقوله "اختار ابن جرير أن المراد بقوله إن هذا إشارة إلى قوله قد أفلح من تركى وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثر الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى، ثم قال تعالى إن هذا (الأعلى 87/14-15-16-17-18-19) أي مضمون هذا الكلام لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى وهذا الذي اختاره حسن قوي" (60).

في حين أن العنصر الثاني بهم الذبيح، فالغلام الحليم المبشر به هو إسماعيل "إذ هو أول ولد بشر به إبراهيم وهو أكبر من إسحاق باتفاق المسلمين وأهل الكتاب، بل في نص كتابهم أن إسماعيل ولد لإبراهيم ست وثمانون سنة وولد إسحاق وعمر إبراهيم تسع وتسعون سنة، وعندهم أن الله أمر إبراهيم أن يذبح ابنه وحيداً، وفي نسخة أخرى بكره فأقحموا ههنا كذباً وبهتاناً إسحاق ولا يجوز هذا لأنه مخالف لنص كتابهم وإنما أقحموا إسحاق لأنه أبوهم وإسماعيل أبو العرب فحسدوهم فزادوا ذلك وحرفوا وحيدك بمعنى الذي ليس عندك غيره فإن إسماعيل كان ذهب به وبأمه إلى مكة وهو تأويل و تحريف باطل فإنه لا يقال وحيدك إلا لمن ليس له غيره، وأيضا فإن أول ولد له بعزه ما ليس لمن بعده من الأولاد فالأمر بذبحه أبلغ في الابتلاء والاختبار".

ويرد على من اعتبر الذبيح إسحاق قائلاً "قد ذهب جماعة من أهل العلم إلى أن الذبيح هو إسحاق وحكى ذلك عن طائفة من السلف حتى نقل عن بعض الصحابة أيضاً وليس ذلك في كتاب ولا سنة وما أظن ذلك تلقى إلا عن أخبار أهل الكتاب وأخذ ذلك مسلماً من غير حجة وهذا كتاب الله شاهد ومرشد إلى أنه إسماعيل فإنه ذكر البشارة بغلام حليم و ذكر أنه الذبيح

(60) - تفسير ابن كثير ج. 4 ص. 502.

ثم قال بعد ذلك وبشرناه بإسحاق نبيا من الصالحين (الصفات 112/37) ولما بشرت الملائكة إبراهيم بإسحاق قالوا إنا نبشرك بغلام عليكم (الحج 53/15) وقال تعالى فيبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب (هود 71/11) أي يولد له في حياتهما ولد يسمى يعقوب فيكون من ذريته عقب ونسل وقد قدمنا هناك أنه لا يجوز بعد هذا أن يؤمر بذبح وهو صغير لأن الله تعالى قد وعدهما بأنه سيعقب و يكون له نسل فكيف يمكن بعد هذا ألا يأمر بذبحه صغيرا وإسماعيل وصف ههنا بالحليم لأنه مناسب لهذا المقام⁽⁶¹⁾.

ويرد ابن كثير رأي اليهود المتعلق بمكان الذبح ويعتبره قد تم بمنى بأرض مكة وليس بأرض كنعان بالشام⁽⁶²⁾، ويورد عن عثمان بن طلحة قول الرسول له إني كنت رأيت قرني الكبش حين دخلت فنسيت أن أمرك أن تخمرهما فخرهما فإنه لا ينبغي أن يكون في البيت شيء يشغل المصلي، وأضاف قائلا ولم يزل قرنا الكبش معلقين في البيت حتى احترق فاحترقا. وهذا دليل عنده على أن الذبيح إسماعيل وأن قريشا توارثوا قرني الكبش الذي فدي به إبراهيم خلفا عن سلف و جيلا بعد جيل إلى أن بعث الله رسوله⁽⁶³⁾.

ثم يمحس وحدة الرؤيا تمحيصا بينا بجمع آراء القدامى في الغوض و اعتبار رؤيا الأنبياء في المنام وحيا⁽⁶⁴⁾.

وغاية ابن كثير من ذلك معرفة هل تعد رؤيا المنام على سبيل التكليف والإلزام أم هي غير ذلك. كما يورد بعض الوحدات الجديدة المتصلة بحركة الإقدام على الذبح في حد ذاتها، فلتن قيل عند غيره إن السكين قلبت

(61) - م.ن. ج 4 ص. 14-16.

(62) - م.ن. ج 4 ص. 16. و راجع أيضا كتابه البديلة والنهاية تح مجموعة دار الكتب العلمية بيروت ط 4

1988، ج 1 ص 149.

(63) - م.ن. ج 4 ص. 17.

(64) - م.ن. ج 4 ص. 15.

ثم نودي إبراهيم من الخلف فإن بعضهم ذكر أنه "أمر السكين على رقبتة فلم تقطع شيئاً بل حال بينها وبينه صفيحة من نحاس"⁽⁶⁵⁾

د- التفسير السني: استمرار التردد وثبات بعض العناصر

كنا رأينا في مستوى الأحاديث السنية أن أهم العناصر في التصور لم تستقر بعد، وقد ظهر تردد كبير بين التثبيت والنقض في آن واحد، غير أن إضافة التفسير السني في هذا الباب هي بداية تخلصه تدريجياً من ذلك التردد و انتهاءه إلى تثبيت بعض العناصر. ومثل ذلك يعني أن ما سميناه وظيفة تحديد الأصل في بنية البداية والبنية الوسيطة بدأت تتحول شيئاً فشيئاً بتأخر الزمن وتطور المدونات وتراكمها إلى وظيفة تثبيت الأصل، وليس حضور هذه الوظيفة إلا دليلاً على بداية تثبيت التصور⁽⁶⁵⁾.

د-1- بداية استقرار عنصري الزمان والمكان في تصور إبراهيم

إن أول علامة دالة على الرغبة في الخروج من التردد هي محاولة ترتيب العناصر داخل مساراتها وفق تتابع زمني معين، فعند الطبري كما عند غيره من اللاحقين من مفسري أهل السنة يبدأ مسار الإعجاز بعد غيبة إبراهيم في الغار المفترض برؤيته الملكوت وذلك أول عنصر يتحدد في مراتب الدعوة، وبصرف النظر عن الوحدات المزيدة مثل رؤيته مكانه في الجنة بعد انكشاف الأرضين السبع، فإن ترتيب هذا العنصر فيما بعد الاختفاء وقبل غيره من الأحداث يشي بنوع من الانسجام باعتبار منطق الدعوات الدينية عموماً، ف رؤية الملكوت كأنما هي بمثابة الفعل التحضيري أو الاختبار

(65) - م.ن.ج 4 ص.16.

(65) - Structuration de la representation

الترشيحي للدخول في الصراع مع الآخر المشترك⁽⁶⁶⁾ (*)، لأن البرهنة على قوة الإلاه هي اللحظة الحاسمة و الدافعة للنبي إلى الخروج للمواجهة وهي ما به يتحقق الفرد المكلف يقينا أنه ينتصر لا محالة في الصراع من جهة وهي من جهة أخرى الرصيد الذي يحقق به توازنه النفسي. غير أن هذا الانسجام الموهوم يبدو مشكليا إذ قد قر في مدونات الحديث أن إبراهيم خرج من الغار الذي اختفى فيه، أو موضع الغيبة كما أشار إلى ذلك الشيعة⁽⁶⁷⁾، وهو صغير السن، وهذا يعني أنه غير مؤهل منطقيا لخوض غمار هذا الحدث.

نتحقق من ذلك متى قارنا سيرته بسير غيره من الأنبياء، زيادة على أن الوحي في التقليد الإسلامي والتكليف يتمان على الأقل بعد مرحلة الشباب مع استثناء يخص المسيح. وإنه بالإمكان النظر إلى رؤية الملكوت بوصفها تنويعا لمسار النبوة إذا ما قسنا ذلك على إسراء ومعراج محمد بن عبد الله⁽⁶⁸⁾. وإذا كان المسلمون قد ألحوا أيما إلحاح على أن الإسراء حدث فريد في تاريخ الأنبياء لا يقع لغير محمد وهو شرف حباه به الله دون من كانوا قبله فإن ذلك يحتاج إلى إعادة نظر لأن رؤية الملكوت مع إبراهيم نموذج مصغر للحدث الآتي بعده في عصر الرسالة المحمدية، وإذا كان محمد أخبر

(66) - إننا نوظف ما قر في دراسة القصص الشعبي من مصطلحات كما أثبت ذلك فلايمير بروب وغيره من المهتمين بالسردية، وإنما كان توظيفنا على هذا النحو باعتبار أن الصراع في الأديان هو في النهاية مؤسس للقصص الشعبي وأن النبي والبطل هما في جوهرهما واحد إذا نظرنا إلى النصوص من زاوية انثروبولوجيا الثقافة

(*) - تم عرض مجمل النصوص فيما سبق وليس هناك موجب لتكرار الإحالة عليها.

(67) - ذكر لي بعض الأدلة السباحيين أثناء صعودي إلى جبل قاسيون المطل على دمشق بسوريا أن الغار الذي اختفى فيه إبراهيم يوجد بهذا الجبل وقد سمي كذلك بغار سيعين وهو عبارة عن كهف في الجهة الغربية للجبل ولا نعلم يقينا مدى صدق ذلك كما أن الأخبار لا تثبت ميلاده في هذه الناحية.

(68) - لاحظ هنا أن هذا يؤكد رأينا السابق للقاتل بتناسخ هيكل النبوة من نبي إلى نبي في أسسه وعناصره ومساراته، فكأننا بحدث الإسراء إذا ما قلناه على غير ما فهم منه المسلمون هو الوجه الآخر لرؤية الملكوت عند إبراهيم أو تكليم موسى لربه تكليما ومناجاة إياه في طور سيناء، راجع سفر الخروج 4/3.

المسلمين عن منزلته في الجنة بعد الإسراء فإن إبراهيم كان له ذلك حسب المفسرين. فليست إذن أحداث الإعجاز دالة على الفرادة في المجتمعات الدينية بل هي في كل الثقافات ما يتناسخ ويكرر مع هذا البطل أو ذاك.

وإذا كان من الممكن أن تكون رؤية الملكوت مما يأتي بعد ثبات النبوة، فإن عنصر طلب التصديق المتمثل في إحياء الموتى قلق هو الآخر في موضعه. مقارنة بهذا العنصر لأنه دال على التأييد الإلهي و قدرة الخالق وهو عامل تحفيزي تحضيضي في مفتتح كل دعوة، ولكن كتب التفسير إلى هذه الحدود المعينة من الدراسة لم تحدد لنا ترتيب هذا العنصر.

إننا بهذا لا نتردد في تعيين وقوع المفسر تحت ركाम هائل من الأسطوري والعجائبي في الثقافة وهو لذلك ينتقي منه ما يسند رأيه ويساعد على ملء الخانات الفارغة. ولكن هل يعني ذلك أن المفسر غير واع بهذه المشاكل؟ في الأصل لم يكن مثل هذا داخلا في اعتبارات المسلمين ولا في اهتماماتهم لأنهم قبل هذا وذاك كانوا يسارعون إلى البدء في تأسيس العناصر الممكنة من تواصل قصصي بين الأجيال، وكان اللاحقون يسعون إلى التنسيق والتمحيص والتفويض إن بدا لهم أن بعض العناصر أولى من غيرها بإحداث الأثر في المتلقي. والمهم عندهم أن رؤية الملكوت - بما أنها مكون من مكونات الإخبار عن إبراهيم في القرآن - لا بد من توضيحها ورصفها في خط زمني معين، ومن ثم فإن محاولة إجراء ترتيب هي نوع من مشكلة النص القرآني وملازمته، وفي نفس الوقت هي تثبيت لمقررات النص. وإن مثل محاولة الرازي الترتيب لعل قدر كبير من الأهمية، فهو قد اعتمد مقياس النبوة فقبلها المناظرة مع قومه وبعدها كسر الأصنام والمحنة والمحاجة ثم الهجرة وذبح الولد وهو ترتيب يراعي إلى حد كبير منطق تسلسل الأحداث في الدعوات الدينية، غير أنه أغفل ترتيب رؤية الملكوت

وحادثة الطير. وعموما فإن ما أقره الرازي سيثبت في التصور المبين لاحقا وكأن الانتقال إلى الصيغة النهائية يبدأ من البنية البسيطة بعلامات التثبيت.

أما العلامة الثانية فهي الالتفات إلى المسار الجغرافي، غير أن شيئا من التردد ظل يشوب تقرير المفسر خاصة حينما يهتم برحلته إلى مكة إذ لا يهتم بتحديد مكان انطلاقه ولا زمانه ولا رتبة تلك الرحلة في جملة رحلاته، ولا يخلو هذا من دلالات، الأولى أننا فعلا إزاء بنية وسيطة مازالت فيها ثغرات لا يقدر المفسر على اتخاذ موقف واضح فيها على سبيل اليقين أو الترجيح أو الظن، ووظيفة التكميل مازالت قائمة قبل وظيفة التثبيت. الثانية أن المفسر مثله مثل بقية المهتمين بالنص يجد عسرا في تحديد الأماكن بوضوح والإحالة على أزمنة الأحداث كلما حاول ملازمة النص. ولما كان القرآن موصوفا بأنه لا زمني ولا مكاني فإن ذلك انعكس في التفسير رغم محاولة أغلبهم الخروج من هذا المأزق⁽⁶⁹⁾.

أما ثالث علامة فتظهر من إعادة بناء عنصر المحاجة وهو عنصر ورد في القرآن وفي مجاميع الأحاديث أي ظهر في بنية البداية والمستوى الأول من البنية الوسيطة. والمفسر يهتم به لمزيد التحري والتدقيق، ويركب في هذا العنصر وحدات مكونة بسيطة.

إن هذه الإضافات مهمة في بيان تسلسل العناصر في التصور وهي بمعنى من المعاني تخلصه من بعض الفجوات التي لا معنى لها غير الاتفاق

(69) - إن النصوص العقائدية في كل الثقافات هي نصوص لا مفهومية لا ترسم أزمان الأحداث وأماكنها في أخبارها، قد يكون ذلك مقصورا على القرآن لأن التوراة والأنجيل أثبتت الأزمان والأماكن والأحداث، لكننا نرجح أن ذلك تم بتدخل الشارحين والمفسرين لليهود والمسيحيين. ومن ثم كانت محاولات المؤرخين والمفسرين تثبت تواريخ الأحداث وأماكنها في القرآن نوعا من المجازفة الخطرة وممكن الخطورة فيها أنها تناقض مسلماتها كونه نصا يخرج عن الزمان والمكان فإذا به قد صار نصا تاريخيا.

والمصادفة في مثل أمر طلب الطعام من النمروذ، كما أنها تقضي بنا إلى الوقوف على زمن تقريبي في تراتب الأحداث، فالمحاجة وقعت مع النمروذ بعد المحنة وكان له من الأبناء إسماعيل وإسحاق مما يؤكد أن الحدث وقع بعد رؤية الملوك وبعد كسره الأصنام وبعد محنته.

غير أن هذا التسلسل لا يخلو هو الآخر من مآزق، وذلك بين من التناقض الظاهر مع ما ورد في الأحاديث، فمن المفروض أن إبراهيم ارتحل بعد الحرق وهاجر إلى الشام أي هو لن يلاقي النمروذ مرة أخرى، هذا من جهة ومن جهة أخرى ليس لنا دليل على أن حدث المحاجة تم بعد الحرق، والأصوب حسب منطق الدعوات وصراع الأبطال في الثقافات أن الوحدة المغلقة للصراع مع الجبار هي قمة الألم والاضطهاد أو ما كان في معناها ويبقى ذلك انتصارا نهائيا للدعوة وبما أن الأحاديث تثبت لنا اقتناع نمروذ بإلاه إبراهيم وطلبه الرحيل عنه فليس ثمة داع منطقي إلى ترتيب المحاجة بعد المحنة.

إضافة إلى هذا فإن الوحدة المركبة المذكورة مقتطعة من وحدة أخرى ذكرت سابقا في مسار الإعجاز، فقد جاء في أخبار الشيعة عن إبراهيم أنه طلب الطعام من صديقه المصري، وما تسنى له ذلك وحينما عاد إلى سارة انقلب الرمل دقيقا. من هنا نسجل نتيجتين هامتين:

- الأولى أن المفسرين أعادوا توزيع بعض الوحدات على عناصر التصور موهمين بأنها أخبار جديدة.

- الثانية أن هناك تداولاً داخليا تم داخل التصور ذاته فيما بين مسار الإعجاز والمسار العقدي أي من الرمل المتحول دقيقا في الإعجاز إلى طلب الطعام من النمروذ المفترض في المسار العقدي.

مثل ذلك يجعلنا نخلص إلى تحديد سمة خاصة بالأصناف الصغرى داخل المجالات المعرفية الكبرى وهي أنه ليس ثمة قواعد اشتغال يقع على أساسها النسخ أو النقل أو التداول داخل المجال المعرفي الواحد في البنيتين الأوليين، بل إن ذلك يقع عشوائيا ودونما انتظام ولكنه علامة على أن البنية الوسيطة متعددة إلى غيرها أو هي معبر إلى ما بعدها، وغياب قواعد الاشتغال وقوانينه يمكن أن يبرر من جهتين، الأولى هي حضور الشفوي دون المكتوب، فما نقل كان رواية وليس للشفوي تقافيا - فيما نعلم - ضوابط غير تداعي ما أمكن حضوره لتحقيق وظيفة الإشباع النفسي، أما الثانية فتفهم ضمن كيفية اشتغال الذاكرة، إذ التركيب يقع على نحو الممكن وليس على نحو الكائن أي أن تركيب الوحدات والعناصر لا يخضع لمقياس الموضوعي اللازم وقوعه بل لمقياس المتشابه الممكن تركيبه، لأن اختيار الذاكرة ليس اختيارا منظما بالمقاييس الأولى وإنما هو اختيار ممكنات ذهنية. إن ما ركب على أصول خبر إبراهيم مع المصري يسهل تركيبه على خبر الحاجة، مما يعني أن تلك الممكنات ليست ممكنات ذات قوانين رياضية قارة وإنما هي ممكنات بيانية، تبدأ من الشبه والمجاورة والنظير والاستعارة إلى غير ذلك.

أما رابعة هذه العلامات فمتعلقة ببناء البيت، فلئن بان أن خروج إبراهيم إلى مكة كان من الشام في شيء من التلازم مع ما جاء في الأحاديث، فإن المشكل يبدأ من تركيب الخبر من وحدات عنصر رحلته إلى الوادي غير ذي زرع، ومن عنصر بناء البيت، فبعد أن كان جبريل موجودا ببراقه أثناء بناء البيت صار حضوره قائما منذ بداية الارتحال بل هو الذي دله على موضعه. ورغم ما في الخبر من تناقضات يمكن إظهارها بمقارنتها

بالأخبار المماثلة في الأحاديث، فإن ما يهمنا أساسا هو تبرير التركيب على ذلك النحو وبيان وظيفة الخبر المذكور.

إن هذا التركيب كان كما كان، باعتبار طموح المفسر داخل الصنف المعرفي الذي يمثل فضاءه الحيوي إلى أن يكون المفسر المؤرخ الإخباري ولذلك كان المبدأ لملمة كل الأخبار ورصفها، وباعتبار آخر هو طبيعة الفكر الموسوعي في حد ذاته أو لنقل الذكر الموسوعي، ولذلك فإن التفسير يبدو تفسيراً جامعاً⁽⁷⁰⁾ له وظيفة ثقافية مرتبطة بظرفه، فإجابة المفسر، وإن كانت إجابة جزئية غير كافية لإشباع تطلعات الجماعة ورغباتها، لا بد لها من نمط سردي تعمد إليه ولذلك كان السرد المركب في التفسير من نصوص مختلفة ضرورياً باعتبار حاجة الجماعة الثقافية إلى ذلك.

د-2-مراجعة القول في الذبيح باعتبار تغير العلاقة مع اليهود

يمكن اعتبار عنصر الذبيح العنصر المركزي الذي يدور حوله الجدل بين المسلمين واليهود، فكونه إسحاق أو إسماعيل هو ما يشكل الأخبار على نحو معين وما يؤدي إلى سلسلة من الاختلافات في الأزمان والأماكن، وإذا كان هناك تردد كبير في الأحاديث في نسبة القول بإسحاق وإسماعيل إلى الرسول على حد سواء عند أهل السنة مقابل إجماع رواة الشيعة على أنه إسماعيل، فإننا نكاد نجزم أن الظرف التاريخي للدعوة هو الذي ألزم هذه الجماعة أو تلك بالقول إنه إسحاق وقد قصدنا أساساً تلك اللحظة التي أراد فيها الرسول استمالة اليهود، إلا أنه بتطور الفكر الإسلامي عدل المسلمون بعد يأسهم من مصالحة اليهود عن القول بإسحاق إلى القول إن الذبيح إسماعيل.

(70) - إن فكرة التفسير الجامع أو جامع نص التفسير L'archi exégèse فكرة مغرية تخرج لا محالة عن بحثنا قد قصدنا بها جملة النصوص الأخرى المكونة لنص التفسير كاللغة و الشعر و ما شاع في الثقافة...

إن جمع الطبري صاحب التفسير بالمأثور لآراء السابقين جعله لا يخرج عن حدود قول الرسول المفترضة في الرواية غير اليقينية في التاريخ، وقد كانت روايته في جزء منها معتمدة على التوراة⁽⁷¹⁾ أو معتمدة على من قرأوا التوراة أو أخذوا عن أهل التوراة وفي نفس الوقت آخذة بعين الاعتبار تبشير القرآن لسارة بذلك و لم يقدم الحجج الكافية لاعتبار الذبيح إسحاق، وكأنما حمل الأمر على ما قر في الروايات والمأثور وما جاء في الإسرائيليات أو ما جاء على لسان ابن عباس الذي أوردت الروايات أقواله المثبتة لإسحاق الذبيح وفي نفس الوقت لإسماعيل.

ويبدو أن الجدل مع اليهود فيما ذكر الطبري من روايات كان وراء تحول المسلمين عن الروايات المقررة لإسحاق ذبيحا وعندئذ كان لا بد أن يقع نقل المرجع في الإسناد إلى الروايات الجديدة دون اعتبار لمعنى التناقض وإنما باعتبار حجية الجماعة المرجعية. ويأتي قول ابن عباس المكذب لليهود وخبر اليهودي مع عمر بن عبد العزيز المفضي إلى فرضية التحريف بمثابة الأمانة على رفق هذا السياق.

ولا يعدل اختلاف المسلمين في الذبيح إلا اختلافهم في الفداء وعلا أم كبشا أم تيسا. وعموما فإن هذا العنصر لا يقر قراره إلا بعد تطور الجدل مع اليهود فذلك ما دفع الرازي إلى إعادة النظر وتمحيص الرأي بحجج دقيقة منها ما هو نقلي وما هو دال على المكان، في المروي عن الرسول أو كونه الذبيح بمكة أو باعتبار إسماعيل الموصوف بالصبر ومجيء البشرى بإسحاق بعد الذبيح في النظم القرآني.

غير أن الناظر في هذه الحجج يكشف أنها حجج نقلية في كل

(71) -راجع خاصة أمر الكيش في التكوين 22-19.

الأحوال وهو ما يضعف حجيتها، فكون الرسول قال أقوالا بما فيها من تناقض أو كون قرني الكيش موجودين في الكعبة أو كون إسماعيل كان بمكة أو اعتبار البشري، إنما هي في النهاية أخبار وردت في وحي عن مبلغ الوحي وهي لا ترتقي إطلاقا إلى معنى الحجج العقلية، بل لا يوجد دليل عقلي يسند ما قيل. ومثل حجة مراعاة الترتيب والنظم يعرض فيها الرازي عن أمر جمع القرآن الذي لم يكن كما دون في المصحف وإنما كان كذلك لاعتبارات أخرى، ولا ننفي أن المسلمين كانوا واعين بذلك ولكنهم أغفلوه وأسقطوه من اعتباراتهم إلا ما قصد به مواجهة الآخر اليهودي أو النصراني. لعل ذلك ما جعل الرازي يسلم في النهاية بنفس موقف الإرجاء الذي لزمه الزجاج أو ما يشبهه حين قال "الله أعلم بالصواب".

والسؤال لم لم يتخير الرازي من الحجج ما هو أقوى وأدل؟ في الحقيقة لا يمكن فهم ذلك إلا بالنظر إلى موقع المجادل ثقافيا وعقديا، فمن أؤكد مهام المجادل أن يقف على أرضيته المعرفية لا على أرضية خصمه بمعنى أنه يشترط أن يبدأ بتمجيد مرجعيته وهذا ما يسوغ لأن تكون الحجة نصية عقلية أولا لتقع البرهنة عليها فيما بعد منطقيا من داخل المنقول، وهذا الموقف هو نفسه موقف اليهود إزاء التوراة، وإن المجادل يتعدى بعد ذلك إلى ملازمة موقف الطاعن في موثوقية كلام الآخر وأساسا في مرجعيته.

في هذه الحدود جاوز الرازي المتكلم الأشعري تردد الطبري المحدث فكان للحجاج في كل الأحوال أثر في تقرير النظر إلى كون الذبيح إسماعيل، غير أن ابن كثير المحدث المتأخر في زمانه يلزم موقف الطعن الذي أعرض عنه الرازي، فلم يتردد في الإشارة إلى التحريف الذي طال التوراة بأن أبان أن ما جاء فيها هو ذكر ذبح الابن الوحيد البكر مفرقا بين أعمار

الأب والابنين، وزاد على ذلك أن أكد أن الابتلاء يكون أقوى بالنسبة إلى الابن الوحيد. والمتمعن في التوراة يقف فعلا على صحة استناد ابن كثير إلى التوراة⁽⁷²⁾.

إن ملازمة النص عند الطبري و الرازي تكملها مفارقة النص العقدي إلى نص آخر، وذلك مسلك يبدو أكثر إقناعا في تقرير أن الذبيح إسماعيل، وهنا بالذات نحن إزاء قانونين أشرنا إليهما سابقا لفهم إضافة العناصر أو تمحيصها أو تقويضها وقد قصدنا الجنوح إلى خارج الثقافة أو إلى داخلها. فالجنوح إلى نص آخر غايته بنائية وتقوية في أن واحد، بنائية في تقرير من الذبيح وتقوية في حدود نفي أخبار الآخر، فهو لم يعد مرفوضا باعتباره مشركا، وإنما هو الذي بحجة نصه يثبت صواب نص الذات وفي نفس الوقت يكشف اضطراب نصه. والعامل الأساسي في هذا الجنوح المؤدي إلى تقرير أمر الذبيح إنما هو حضور الآخر طرفا في عناصر التصور⁽⁷³⁾، ولهذا الحضور دور أساسي في تثبيت عنصر في المسار العقدي يأخذ مكانه نهائيا في التصور المبين في البنية التي ندرسها في ما يأتي.

وقد استغل الرازي لحظة الجدل في تفسيره ليخبر عن إبراهيم الأصل الجامع للأمم وكأنه يحدد للنواة الثقافية وظيفة تحقيق الإيلاف العقدي والعرقى، ونص على ضرورة اعتراف اليهود والنصارى بذلك، وعقد

(72) - التكوين 16/16-19 و 22/2 و 21/3-8 .

(73) - قال ابن كثير وهو ينقل من التوراة و يأخذ من الإسرائيليات " و لسنا ننقل من الإسرائيليات إلا ما أذن الشارع في نقله، مما لا يخالف كتاب الله وسنة رسوله وهو القسم الذي لا يصدق ولا يكذب، مما فيه بسط لمختصر عندنا أو تسمية لمبهم ورد به شرعا، مما لا فائدة في تعيينه لنا، فنذكره على سبيل التحلي به لا على سبيل الاحتياج إليه والاعتماد عليه " البداية و النهاية ج. 1 ص. 5 وإذا كان موقف السلف عموما بين تحييد ما وافق الشريعة ورفض ما خالفها والانتقاء مما لا نقره الشريعة أو تنفيه، فبلن المحدث المفسر المتأخر تطرق إلى نص الآخر يبين مشاكله ويستعين به على نصه، وليس ذلك من باب التحلي كما ادعى بل هو مرتكز و أساس لا بد منه.

الاستمرارية معه على نحو ما يعقده المسلمون بين فاتح الرسالة وخاتمتها، وهو يروم إقناع الآخر بضرورة الاقتران بين إبراهيم ومحمد اقترانا يقتضيه المعتقد وتسلسل الأنبياء وتداولهم على تبليغ الرسالات المتعددة نزولا والواحدة في جوهرها.

وإن الاعتراف بالطرف الأول ممحض لا محالة للاعتراف بالطرف الثاني، وإن مجادلة الآخر تظهر هي الأخرى مجادلة لا بالتصور برمته بل بالنواة العقدية في حد ذاتها وباستثمار دلالاتها الرمزية ومنزلتها عند الجماعات الدينية المختلفة داخل ديانات التوحيد.

ويتثبت عنصر الذبيح في باب مجادلة الآخر الثقافي بكيفية خاصة، ويتثبت كذلك في مستوى تداوله ضمن صنف من أصناف المعرفة الدينية وهو أصول الفقه، وكأن التداول هاهنا علامة على تأكيد وجهة نظر الرازي المفسر الأصولي وما انتقله من التفسير إلى التأصيل في الناسخ و المنسوخ إلا انتقال تثبيت، إذ لا ينتقل العنصر بدلالته النهائية إلا في حال اكتمال النظر فيه وانتهائه إلى صيغة مكتملة. غير أن ما ذكرنا لا ينفي جانب الإقحام، فعلماء الأصول يفهمون النسخ على أنه إزالة و نقل وتبديل في الحكم أو في غيره⁽⁷⁴⁾، ويتم ذلك بحضور نص يبدل بنص مع بقاء النصين⁽⁷⁵⁾، لكن هذا لا يتوفر في قصص إبراهيم، لأن النسخ وقع داخل السورة نفسها (الصفات 102/37-112)، وفي سياق قصصي، وليس في سياق أحكام تخص المعاملات أو العبادات.

والغاية القصصية من قصة الذبيح هي العبرة والموعظة، وهي في

(74) - راجع التعريفات لأبي الحسن الجرجاني مادة نسخ.

(75) - انظر نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، ص 118.

غير علاقة بواقع موضوعي يؤثر في تشكيل العلاقات الاجتماعية، بل بحدث مفترض غايته تحقيق سلوك، وقد استدل أغلب المسلمين بذلك على قيمة الإعجاز في سير الأنبياء، ولكن الأصوليين وظفوه في باب الناسخ والمنسوخ.

ليس بإمكاننا أن نعتبر هذا التوظيف مفتعلا، وإنما ما يهمنا هو الإلماع إلى كيفية نزع عنصر من تصور إبراهيم من أبوابه المعقودة له ليشمل مسألة من مسائل أصول الفقه، وإذا بهذا التحويل منوط بعهدة المفسر الأصولي الذي يجعل التفسير مناسبة للتأصيل. ولا يختلف عما ذكرنا ما أدرجه المفسرون ضمن باب الوحي، نقصد ما لازم عنصر الذبيح، وهو وحدة الرؤيا، فهي تعد وحيا لتعيين معنى التكليف والأمر الإلهيين، وحتى يتسنى تحقيق أكبر قدر ممكن من الانسجام داخل التصور، إذ من شأن القول بأن ما رآه إبراهيم في منامه وحي يخالف كون الرؤيا أضغاث أحلام، كما أن تحقق التكليف مرتبط بمعنى النبوة وعدم تحققه يعني الحلم والوهم.

إن التأكيد على العلاقة بين الرؤيا والوحي يوسع من مفهومه ومكوناته، فليس هو محصورا فيما نزل به الملك أو ما ألقاه الرسل بلاغا، ولا هو فقط الإلهام والإشارة، وإنما هو كل ما جاء في معناه بما في ذلك الرؤيا. من هذا المنطلق قرر المشتغلون بالنص أن رؤى الأنبياء وحي بالاعتماد على دلالة التخفي وعدم الظهور إلى مقام العيان. ولا يخفى أن تقرير رؤيا إبراهيم بوصفها وحيا هو في باطنه تقرير لشرعية فعله الذي قام به، وإعراض عن معنى وسوسة الشيطان وغيرها، أو منع لتطرق ذلك إلى أذهان الناس.

يمكن أن ننتهي من هذا إلى نتيجة مركزية في بحثنا، هي أن النظر

في تصور إبراهيم جعل المسلمين بتبريرهم إقباله على الذبح يوسعون دائرة الوحي، بإضافة إلى كلام الملك وأحاديث الله القدسية يلزم المؤمن بأن يلحق الرؤيا بذلك المفهوم⁽⁷⁶⁾، وبهذا لم يعد الحد المؤسس للوحي هو الشروط المعروفة، بل هو يتعدى ذلك إلى حدود ما خفي و ما غاب عن عيان صاحبه ووعيه، ولمثل هذا التوسيع أثر كبير في قول الشيعة باستمرارية الوحي مع الأئمة وقول الصوفية بتواصل الرؤيا عند الولي، وذلك ما يشرع أصلا لتنزيلهم منزلة الأنبياء ونقض تعطيل النبوة.

د-3- العناصر المقوضة

أضاف المفسرون عناصر جديدة بدت لنا ذات وظيفة تقويضية من جهة، وبنائية من جهة أخرى، والأساسي في ذلك، هو تبين كيفية تقويض العناصر لبعضها البعض بشكل تتمكن معه العناصر الجديدة من أخذ مواقعها في التصور، دون أن ننسى أن التقويض والبناء خاصية ملازمة للبنيتين الأوليين. ويمكن أن ننتبه في البداية إلى عنصر خارجي مقوض يهيم الفرق بين المسلم والكافر، ويدخل في مسار الإعجاز، فنجاة إبراهيم من النار بتدخل الأعلى الخارق ليس مما يتكرر، ولذلك لا تتحقق نجاة الشيخ الذي ألقى في النار، ولئن صيغ الخبر لبيان الفارق بين حدوث الإعجاز مع المسلم واستحالة ذلك مع الكافر، فإنه يفهم في سياق إبطال المعاندة البشرية لقدرة الله، ورغم أن هذا العنصر مقوض خارجي فهو مقحم، لأنه ليس مندرجا في

(76) - يعتبر نصر حامد أبو زيد أن الوحي صنفان، ما كان منه اتصالا قوليا، وما كان اتصالا غير قولي،

ولا شك في أن الرؤيا مدرجة في الصنف الثاني، راجع مفهوم النص، ص 41.

لا بد هنا من إضافة أمر توضيحي آخر، هو أن الفارق بينهما مبني على وجود الوسيط في حالة الوحي غير المباشر وغيابه في حالة المباشرة، وغياب الوسيط والمباشرة في حالة الرؤيا وكأنها نوع من الحدس أو الكشف.

تصور إبراهيم على سبيل التكميل، وليس مسقطا لعناصر أخرى.

وفيما يخص صحف إبراهيم، فإن الجديد عند المفسرين هو دخولها في القرآن واندراجها فيه اندراج تضمنين، وهو ما يدفعنا إلى إعادة النظر في مكونات النص القرآني، فزيادة على التوراة والأنجيل وكلام الصحابة وصحف إبراهيم فإن دلالة هذه الصحف على الأمثال والمأثور من كلام العرب يجعل القرآن مكتملا أيضا بهذه الدلالة (= الأمثال وكلام العرب). والمشكل القائم لم قوض كلام الرسول ذلك الوارد في الأحاديث بعض مضامين الصحف الموصولة بكلام العرب وضمن في القرآن مباشرة؟

نقدم لذلك تفسيرين، الأول أن كونها مضمنة في القرآن وهي جزء من آياته، هو شكل توثيقي لوظيفة الاستمرارية التي يدافع عنها المسلمون، وبها يردون طعن اليهود والنصارى ويؤكدون شرعية اللاحق، الثاني أن ذلك ليس محمولا عندهم على التقويض بل على التشابه، إذ ما بين الأمثال ومأثور كلام العرب والقرآن جامع، هو حكمة الكتاب وحكمة الأمثال وحكمة المأثور، وكلها مواظ وعبر. ومن المفيد معرفة أن للتقويض في مثل هذه الحال، يكشف تطور نظرة المسلمين إلى صحف إبراهيم بتأخر الزمن، وأن ابتعادهم عن جيل الرسول جعلهم يصرفون النظر عن تعدد الصحف والالتزام بالصحيفة الواحدة المسماة قرآنا. وما دام القرآن يحتويها في آية ما عاد يوجد داع لمعرفتها، وهو موقف يحافظ على وحدة المسلمين ويمنع تشتت نظرهم ويحملهم على مداومة الاطلاع على نصهم المعرفي الأصل، مثلما وقع الاحتكام إلى مصحف واحد هو المصحف الإمام، وفي هذا شيء من ذلك.

أما ما يخص المحنة فإن جراءة الرازي بيئة في رفض وصف البنيان

الوارد في تفسير ابن عباس المفترض، وهذا النوع من التقويض لم يصحب بتأسيس وحدة بنائية معوضة، وهو ما لا يعني تغيراً في بنية التصور، وإنما هو في حقيقته إسقاط لبعض الوحدات، وقد يعود ذلك إلى تدقيق المفسر واستغنائه عنها لعدم الحاجة إليها، وقد يرجع أيضاً إلى كفا الجماعة الإسلامية عن السؤال عن بعض الجزئيات في التصور، وكأنه لا موجب لإعادة النظر في قول ابن عباس على نحو تجدد به تلك الرواية.

إن العناصر العاقدة للاستمرارية بين إبراهيم ومحمد تصبح ذات مغزى آخر، فالحلقة لا تبدأ من إبراهيم الفاتح للسلسلة، بل تعود إلى نوح، وكون إبراهيم على مناج نوح وسنته مقوض للقول بأنه الفاتح، بل ما عاد الحنيف الأول فقبله نوح ويفترض أنه رأس في سلسلة الإسلام. غير أن المشكلي هو إعراض المسلمين عن تحقيق هذه العلاقة، والنظر إليها نظرة اعتبار، فهي مغفلة ولا تظهر إلا بإحياء المفسرين لها وهم يفسرون الآية.

إننا لا نجد لذلك غير تبرير واحد نعلقه على وظيفة المفسر المتمثلة في ملازمة النص، وبما أن القرآن لم يعين تلك العلاقة إلا في إشارة عابرة في (الصفات 83/37) مما يعني أنها مهمشة بشكل أو بآخر، فإن التوقف الهام كان حول ما يجمع بين إبراهيم ومحمد أو محمد وإبراهيم، وذلك أمر توسع فيه المحدث والمفسر على السواء. والغريب أن المفسر بقدر ما كان ملازماً للنص أحياناً، كثيراً ما كان يفصل عنه، حتى إن سلطته لتبدو طاغية على النص حاجبة لمنطوقه. وعلينا الانتباه هنا إلى أمر آخر، هو أن إبراهيم يحقق وظيفة الإيلاف العقدي والعرقى، ولكن نوحا يحقق وظيفة الإيلاف العقدي فقط، ومن شأن اجتماع العقيدة إلى العرق أن يكون لهما الأثر الأكبر في شد المسلمين وتأكيد اهتمامهم بإبراهيم والد إسماعيل أبي العرب.

يمكن أيضا أن نذكر عنصرا تقويزيا آخر يتعلق بالكذب المنسوب إلى إبراهيم، وقد قوضه الرازي عبر طاقة التحويل البلاغي وتأويل الآي، فهو لا يأخذ السقيم بالمعنى الحقيقي للفظ، وإنما بمعناه المجازي، ملتزما في ذلك رأي الجماعة الإسلامية المتمثل في عصمة الأنبياء، وقد أرجع الكذب في غير ما حرج إلى الرواة. إنه بذلك يقوض ما استقر في البنية الوسيطة في الأحاديث باحثا عن انسجام التصور، مغفلا أنه بتقويضه لهذا العنصر يقوض عنصر الشفاعة الوارد في أحاديث الرسول، وبما أنه ليس هناك كذب لم يعد هناك داع لبقاء معنى المنع من الشفاعة.

د-4- العناصر التوراتية

تبدو هذه العناصر مما جاء في تفسير الطبري حول الخطاب بين الله وإبراهيم، بتوسط الملائكة قبل دمار سدوم وإغراق أهل لوط، وهو نص قلئم في التوراة في سفر التكوين (18/16-23)، غير أن بعض الوحدات وقّع تغييرها، منها أن إبراهيم في التوراة كان يخاطب الرب، ولكنه في نص الطبري يخاطب الملائكة، ومنها ذكره للوط المسلم، وذلك ما يغيب في النص التوراتي.

إن هذا الجنوح إلى خارج المعتقد نحو النص المؤسس لمعتقد الآخر، كان بجامع هو التصور المشترك في العقيدتين، وعادة ما تعمد الثقافات أولا إلى التواصل في النصوص المشتركة. وتفسير هذا التحويل والتغيير يعود إلى الرغبة في تأهيل العنصر الدخيل بما يناسب عقيدة المسلمين، إذ لم يرد في التقليد الإسلامي خطاب بين الله والأنبياء بصيغته المباشرة وبشكل ظاهر، بل كان لا بد من وجود وسيط.

أما كون لوط مسلماً فذلك تأويل بعدي وإضافة مكملة باعتبار أن وجود الفرد المسلم ضروري لتأكيد شفاعته إبراهيم، وضروري كذلك في ترتيب الأنبياء داخل سلسلة الإسلام.

د-5- العناصر المقحمة

يظهر هذا الإقحام في ثلاثة عناصر، هي الإمامة في دلالتها الأيديولوجية، والمحنة في دلالتها على الشعوبية، والحرق الموازي. فالإمامة تتحول من عنصر دال على التكليف في بنية البداية إلى عنصر تتازع أيديولوجي، فالرازي المتكلم الأشعري يحصرها في الدلالة على النبوة والقيام بتحقيق الشرع دون أن يستثني أولي الأمر بعد الأنبياء والرسل، كالخلفاء والفقهاء والقضاة محاولاً توسيع دلالتها كي تشمل كل من يقتدى به في الدين. وهكذا يتفرع القول مجاوزاً الارتباط بالنوأة الثقافية إبراهيم إلى الدلالة على العقيدة السياسية كما تبلورت فيما بعد عصر الرسول، وإن الرد يقوض أسس التصور الشيعي.

إن النظر في الإمامة الإبراهيمية ممتد إلى الخلافة فيما بعد زمن محمد، وهذا نوع من الإقحام، استدلالنا عليه يتم بتصوير الجماعة السياسي وغياب إضافات جديدة تخص تصور إبراهيم، ويمكن إغفال المقحم دون إحداث أثر في بنية التصور، ذلك أن الإشارة إلى إمامة أبي بكر وعمر في باب الأحقية والعصمة هي ما يلحق تصور إبراهيم ويندرج في باب الاختلاف السياسي بين الفرق، كما أنه غير موصول أصلاً بالتفسير.

أما المحنة، فذكر الوحدة المركبة المتعلقة بمن أشار بإحراق إبراهيم متصلة أيما اتصال بموقف المسلمين من غير العرب كالفرس والكرد. وهذه

الوحدة لا تنتظم في التصور بأي شكل من الأشكال باعتبار تناقضها في ذاتها، فزيادة على عدم القدرة معرفيا على تحديد موضع المحنة، ما كان ممكنا في ذلك الزمن تحديد الأعراق بوضوح، ولكن غاية هذه الوحدة غاية إيديولوجية وهي تهجين الفرس وبيان أثرهم السلبي منذ عهد إبراهيم، كما أنها أقرب إلى الظهور ضمن دائرة مسألة الشعوبية كما طرحت أيام الحكم الأموي.

من جهة أخرى تبدو هذه الوحدة مفارقة للنص في بنية البداية، فالفعل في القرآن جاء في صيغة الجمع "حرقوه" ولكنه في الوحدة الجديدة منسوب إلى رجل واحد من أعراب فارس. والنتيجة أن العناصر المقمة بوحداها، كلما كانت أسباب إقحامها أسبابا سياسية حافظت على غريبتها عن التصور، وما قدرت على الالتحام ببقية العناصر الأخرى، مما يعني أن هذه الوحدات انتقلت انتقالا عشوائيا إلى مواقع جديدة، وهي في الأصل تؤسس تصورات أخرى، فمثل خبر الأعرابي الفارسي ينتظم في رؤية العرب الأقوام غير العربية، ولكن عنصر الإمامة أس من أسس التصورين الشيعي والسني لمسألة الحكم في الإسلام وهناك اختلاف واضح بين هذا وذاك.

بالإجمال نخلص إلى أربع نتائج كبرى من تصور إبراهيم في التفسير السني التقليدي، تتعلق الأولى بدوره في تكميل التصور، وتهم الثانية علاقته بالآخر المخالف، وتأتي الثالثة في اتصاله بما جاء في الأحاديث، وتخص الرابعة حدث المحنة في ذاته.

يمكن أن نسمي النتيجة الأولى مبدأ الملائمة، أي أن المفسرين السنيين حاولوا قدر الإمكان ملازمة ملفوظ النص، وحتى إن توسع بعضهم، فإن اللاحق منهم لم يتخرج من نقض آراء سابقه والدعوة إلى العودة إلى

ملفوظ النص، بمعنى أن بعض الوحدات بدت له مقحمة أو في غير مواضعها الأصلية. وهناك اتجاه يرفض الابتعاد عن وحدات النص وتجاوز منطقته يمثلته الرازي، وكأن التفسير لا يقوض إلا بعض ما بدا مقحما أو ما قر قبل بداية الجدل في مثل أمر الذبيح.

وإننا إن حاولنا الحديث عن فرادة التفسير السني أو تميزه ما جاز لنا ذلك. بل هي آراء ووحدات متكررة من واحد إلى آخر من ابن عباس إلى ابن عاشور⁽⁷⁷⁾، وعلى هذا الأساس لا نرى موجبا لاعتبار تفسير الطبري مثلا مشروع تأويل سني جدير بأن يصمد في وجه التفاسير غير السنية⁽⁷⁸⁾، ففي الأصل يأتي الاختلاف في مستويات النظر إلى الأنبياء، وخصوصا مع الشيعة، وفي جملة القضايا الدالة على التصورات العقدية الخاصة بالجماعة السياسية.

أما النتيجة الثانية فهي حول الوظيفة التقويمية لبعض العناصر، إذ لم تمس الأسس ولم تمس العناصر الكبرى، وإنما هي تعديل أو تبديل، كثيرا ما تم بالانشغال بالرد على المخالف المسلم أو الآخر اليهودي، وذلك في جملة حافز على السعي نحو تثبيت بنية التصور.

في حين أن الثالثة مرتبطة بالنظر إلى البنية الوسيطة في حد ذاتها، فسمتها الدوران على نفس العناصر، فلا العناصر المقوضة ولا المناقضة لغيرها قد خلخت البنية وأحدثت جديدا، فتلك رغم أنها تبحث عن مواقعها الممكنة داخل النظام، إذا ما تصادمت مع غيرها لم تؤد إلى تناقض داخل الأسس ولم تشمل المكونات الأصلية. ومثل تقويض القول بإسحاق الذبيح لا

(77) - إن هذا صائب فقط في تصور إبراهيم، ولكنه مختلف في آيات الأحكام فابن عاشور في التحرير والتوير خالف السابقين أحيانا في تأويلها.

(78) - ذهب إلى ذلك الهادي الجطلوي في أطروحته : التفسير اللغوي قضاياه و مناهجه، ص 80.

يعني إطلاقاً تقويض عنصر الذبح في حد ذاته. والمانع من ذلك أن الذهنية الثقافية المنتجة للأسس والعناصر لم تغير آليات إنتاج النصوص حتى تتمكن من إبداع نصوص جديدة، بل ظلت تطور تلك النصوص الموروثة وتركز على فرادتها دون أن تقرر لها علاقة بعادة القرابين والأضاحي، أي هي لم تخرج بها عن حدود المعتقد⁽⁷⁹⁾ وهذا يعني أننا على مدارج البنية المثلى أو التصور المبينين.

أما النتيجة الرابعة فموصولة بحدث المحنة، والمشكل القائم عندنا يتمثل في إمكان تفسير إصرار المسلمين وخاصة عبد الله بن عباس واللاحقين بعده على الارتقاء بالمحنة إلى مستوى الحدث العظيم الذي يصل إلى حدود الأسطورة. لنقل إنه دمج للأسطورة في المعتقد على نحو معين، فالمعتقد لا ينهض بمهمة تفسير الأحداث الخارجة عن حدود المعقول إلا بإلحاقها بأبواب الإعجاز، وأثره يكون أكثر وقعا في النفس كلما اشتغل بمنطق الاعتقاد ولم يعمد إلى التفسير ودون فهم كيف ولماذا⁽⁸⁰⁾.

إن الأسطورة ليست مختلفة عن المعتقد لأنها هي الأخرى موضوع اعتقادي غير تفسيري، إبراهيم في هذا الحدث شخص خارق، تسنده قوة خفية تقوم بعمل عجيب في مستوى نجاته من النار، والمحنة باعتبارها أسطورة تؤدي وظيفة دينية في التصور تماماً كالمعتقد، بمعنى أنه حين ترتفع المحنة إلى الأسطورة، ينتفي معها كل تساؤل ممكن، لأن غايتها الأساسية هي تسوية الحدث وتثبيت الإيمان.

(79) - راجع حول القرابين والأضاحي : Mircèa Eliade : Mythes, rêves et mystères, Gallimard, Paris 1957, p 18.

(80) - راجع Joseph Chelhod، فصل 4، ص 60-70. ولمزيد التعمق راجع : G.Dumezil = Jupiter, Mars, Quirinus, Gallimard, Paris 1941, p 15.
وراجع أيضاً، حول الأسطورة ودورها في المعتقد، A.H. Krappe : La genèse des mythes, Payot, Paris, p 15.

إن وظيفة هذه الأسطورة هي قبل كل شيء تأكيد الظاهرة وتسويغها وصبغها بمنتهى القداسة⁽⁸¹⁾، فقول ابن عباس في البنيان وطوله ووصف الحطب المجموع لإيقاد النار يكشف عن الخاصية الأسطورية للحدث، وهي خاصية لا يكشفها غير العارف بخفايا النص، إذ في المعتقد سر باطني لا يعرفه إلا هو. ولكن بم نفس إسقاط الرازي ما أضافه ابن عباس ولم يدل عليه لفظ القرآن؟

إن ذلك لا يعني منع حضور الفكر الأسطوري في الدين والمعتقد، فهو بطبيعته لا يتكون إلا به، ولكن ذلك يعني أن التوسيع في المعتقد، بحمله على الأسطورة وعناصرها، قد بدأ يضعف تدريجيا، ففي عصر الرازي انتهى التصور إلى شبه ثبات، وصارت الذاكرة تشغل بالوظيفة الاختزالية لأن الغاية تجميعية بالأساس، كما أن الأسطورة تحولت إلى غير سير الأنبياء لما أصبحت قائمة في سير الأئمة والأولياء وفي كراماتهم، أي إنها خرجت من أنبياء النص إلى أنبياء الجماعات.

ويمكن كذلك أن نفسر حضور الأسطورة بأمر آخر، فابن عباس كان قريبا من خيال ميثولوجي خلاق، هو ذلك الذي يؤسس تصورات العرب قبل الإسلام، وبما أنه مع جملة من الرواة الآخرين يمثلون الجماعة المرجعية، فهم أكثر اتصالا بذلك الموروث أي هم أكثر المشتغلين بالنص وتوظيف تلك العناصر الميثولوجية. ورغم أن موقف الإسلام من العقل الميثولوجي الجاهلي كان موقف الرفض، فإن حاجة الجماعة الإسلامية إليه لم تختف، لأن الجامع بين الحدث الديني المفترض و ما استقر في الأساطير هو تلك الحكايات المبنية على أحداث يقع تمثلها دائما على أنها حقيقية⁽⁸²⁾.

(81) - La sacralisation

(82) - م ن، ص 87-88.

2- التفسير المعتزلي^(*) والشيوعي أو التصور الجامع في مدونات الفرقتين

لا نخفي حرجنا من الإشارة إلى التشابه بين تفسير الشيعة والمعتزلة وهو أمر محير لا محالة، فإذا عددنا الزمخشري (467 - 548 هـ) رأساً في تفسير المعتزلة، فإن الطبرسي (458 - 548 هـ) يختص بنفس المنزلة بالنسبة إلى التفسير الشيوعي الإثني عشري، والواضح أنه بين الكشف للزمخشري ومجمع البيان للطبرسي علاقة أساسها التناص القائم في ما بينهما في أغلب الإشارات التي اعتبرناها إضافة غير أهل السنة والجماعة. وليس بإمكاننا أن نجزم يقيناً بإفادة أحدهما من الآخر، ولكننا نطمئن إلى أن كشف

(*) - يتلخص فكر المعتزلة في سبعة آراء - التوحيد، فالله واحد ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض - نفى الصفات عن الله ونفى رؤيته في الآخرة - خلق القرآن - العدل أي محاسبة الإنسان على أعماله إذ هو المسؤول عنها - الوعد والوعيد فالله وعد بالثواب وأوعد بالعقاب - المنزلة بين المنزلتين في مثل الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه فاسق ليس بالمؤمن ولا بالكافر، فقد جعل واصل بن عطاء النسق منزلة متوسطة بين الكفر والإيمان مخالفاً الحسن البصري - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك واجب ولئن كنا ندرك لاختلاف مقالاتهم عن مقالات الشيعة، فلقد شاب الدراسات تردد بين تشوؤ الاعتزال في أحضان التشيع أو العكس ولكن سبب الجمع بين التفسيرين هو أن تصور إبراهيم فيهما كان واحداً وما كان الاختلاف إلا في الإمامة. ويمكن حصر رؤية الإمامية في النقاط التالية:

- وجوب الإمام في كل الأزمان
- عصمته وعلمه بالدين وكمالته في الفضل
- إمامته بالنص على عينه والتوقيف
- هي في ولد الحسين دون ولد الحسن إلى آخر العالم
- نص الرسول على إمامة علي في حياته وبعد وفاته، والإيمان به فرض، ونصه على إمامة الحسن والحسين بعده

أما المعتزلة فنقول ب:

- جواز خلو الأزمان الكثيرة من إمام موجود
 - جواز أن يكون الإمام من العصاة في الباطن ومن يقارف الآثام ولا يحوز الفضل ولا يكمل علوم الدين
 - جواز إمامة من لانص عليه والتوقيف
 - إنكار نص النبي على علي وأن تكون إمامة الحسين والحسن بالنص والتوقيف
- راجع في الغرض محمد بن النعمان المفيد ت 413 هـ، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ط رضائي، تبريز، 1371 هـ، وراجع أيضاً القاضي عبد الجبار، المغني، ج 2/1، الكلام في الإمامة، ص 15 وما بعدها. وانظر، Wilfred Madelung: Imamism and Mutazilite theology, in le Shiisme Imamite, colloque de Strasbourg 1968, PUF 1970 pp23-30.

الزمخشري كان تفسير المعتزلة الرئيسي، حتى قال فيه ابن خلدون إنه من أحسن التفاسير، وعاب عليه التزامه بحجج أهل مذهبه⁽⁸³⁾ ورأى السيوطي بعده أنه يدس البدع في كلامه⁽⁸⁴⁾ رافضاً بذلك حجج المعتزلة.

وفي المقابل يبدو الطبرسي جامع التفسير الشيعي، وكأن تفسيره خلاصة أقوال محمد بن السائب الكلبي (ت 146 هـ)، وأبي بكر بن نافع الحميري الصنعاني (ت 211 هـ)، والحسن بن علي ابن محمد العسكري (ت 260 هـ)، كما أنه دون شك الناقل الأمين لما جاء في تفسير أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (385 - 460 هـ)، وهو متكلم الشيعة وشيخ الإمامية⁽⁸⁵⁾.

وقد بدأ الطبرسي تأليف تفسيره فيما نعلم بداية من سنة 518 هـ، وفرغ منه سنة 536 هـ وفق إشارة مصطفى بن الحسين التفرיתי في كتابه نقد الرجال⁽⁸⁶⁾، أي قبل أن يكتب الزمخشري تفسيره، وقد بين العاملي أن الطبرسي ألف مجمع البيان قبل اطلاعه على الكشاف، وبعد اطلاعه عليه ألف تفسيراً آخر سماه الكافي الشافي من كتاب الكشاف، المعروف بجوامع الجامع مستدركا ما فاتته في مجمع البيان⁽⁸⁷⁾.

وللخروج من هذا المأزق، كان لا بد من الاطلاع على تفسير أبي

(83) - ابن خلدون : المقدمة، ص 440.

(84) - السيوطي : الإتقان، ج 2، ص 178.

(85) - اللبتيان في تفسير القرآن، صدر عن دار إحياء التراث العربي ببيروت، وطبع كذلك بالنجف الأشرف.

لمزيد التعمق راجع علاقة الاعتزال بالتشيع والتصوف في H.Corbin : La philosophie iranienne islamique aux XVII et XVIII siècles, Buchet/chastel, Paris 1981; liv 1, p.p 20-37, pp 45-95.

وراجع له أيضاً : Histoire de la philosophie islamique, coll, idées, n°38, p 45-50, p.p 300-305.

(86) - طبع في طهران سنة 1318 هـ، و الإشارة ولردة بالصفحة 266.

(87) - راجع محمد الحسين العاملي في ترجمته للطبرسي في مقدمة مجمع البيان، مج 1، ص 1-10. يمكن كذلك مراجعة عامر الطلو : معجم الدراسات القرآنية عند الشيعة، الذي اهتم فيه بكل التفاسير الشيعية ما ضاع منها وما بقي.

جعفر الطوسي الذي اعتمد عليه الطبرسي⁽⁸⁸⁾، والعودة إلى سلف الزمخشري القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ) في تفسيره المعروف بـ "تنزيه القرآن عن المطاعن"⁽⁸⁸⁾، غير أنه بدا لنا غير شامل لمجموع الآي المخبر عن إبراهيم في القرآن، فقد اقتصر المفسر على بعض المسائل، وإننا نحيل على ما جاء من تفسيره متعلقا بإبراهيم في الهوامش. وقد رأينا ضرورة الاعتماد على الزمخشري والطبرسي باعتبارهما ممثليين للتفسير المعتزلي والشيعة⁽⁸⁹⁾، وقد جمعنا بينهما لأنه لا اختلاف بين تصور إبراهيم عند الشيعة وعند المعتزلة، وإن ظهرت لنا أحيانا بعض الفوارق فإننا نذكرها في الهامش، وهي عموما ليست ذات أهمية لتغيير التصور أو تزيد فيه عناصر جديدة.

أ- المسار العقدي

أ-1- عنصر الإمامة

ذهب الزمخشري إلى أن العهد المعقود بين الله وإبراهيم لا ينال إلا من كان عادلا بريئا من الظلم، وفي هذا دليل على أن الفاسق لا يصلح للإمامة، ولا يصلح لها من لا يجوز حكمه وشهادته، ولا تجب طاعته، وذكر أن أبا حنيفة كان يفتي سرا بوجوب نصره زيد بن علي على المنصور وأتباعه⁽⁹⁰⁾. ولم يتردد الطبرسي في اعتبار تلك الآية دليلا على عصمة الإمام، فالظالم وإن تاب فيما بعد لا ينال الإمامة بحال كونه كان ظالما، لأنها مطلقة غير مقيدة⁽⁹¹⁾.

(88) - انظر مج 1، ص 20.

(88) - تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت، د.ت.

(89) - نقل المجلسي في بحار الأنوار ج 12، الكثير من تفسير الطبرسي و سنحيل عليه في مواضعه.

(90) - الكشاف، ج 1، ص 92.

(91) - مجمع البيان، مج 1، ص 376-377-378، و راجع أيضا جوامع الجامع في تفسير القرآن المجيد، ج 1، ص 490، و انظر للتيان في تفسير القرآن، مج 1، ص 448-449.

أما تفسيره للكلمات الواردة في الأحزاب 53 والتوبة 113، والتي رأى السابقون أنها خمس في الرأس وخمس في البدن، أو ثلاثون خصلة في شرائع الإسلام، أو هي مناسك الحج، فهو يعتبرها أسماء محمد و أهل بيته فيما روي عن الصادق⁽⁹²⁾، وقد كرر ذلك في تفسيره الآية 33 من آل عمران 3 على نحو فيه إضافة، فال إبراهيم هم إسماعيل وإسحاق وأولادهما، وفي قراءة أهل البيت " وآل محمد على العالمين "، أي إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل محمد على العالمين. وقيل إن آل إبراهيم هم آل إبراهيم الذين هم أهل بيته، ويشترط فيهم العصمة لمن كان نبيا أو إماما⁽⁹³⁾، وهؤلاء هم الذين يكونون من أهل الجنة.

وتبقى الكلمة الباقية الواردة في الزخرف 27/43-28 "وجعلها كلمة باقية في عقبه لعلهم يرجعون ..."، هي الإمامة إلى يوم القيامة⁽⁹⁴⁾، بخلاف الزمخشري الذي يرى أن الكلمة الباقية هي التوحيد وهي التي تكلم بها إبراهيم⁽⁹⁵⁾. وقد أضاف الزمخشري في أصل انتماء محمد أن عيسى بن مريم ليس من أبناء إسماعيل بل من ذرية إسحاق، ليؤكد في نفس الوقت أن إبراهيم لم يكن من اليهود ولا من النصارى⁽⁹⁶⁾. وقد حاول ترتيب الأحداث على نحو معين، فالبشرى بالولد كانت قبل هلاك قوم لوط⁽⁹⁷⁾، وفي حدث كسر الأصنام اعتبر أن خروج الناس مهد لكسر الأصنام ثم يأتي بعد ذلك امتثال إبراهيم أمام النمرود. وقد حدد موقع المحنة بكوثر العراق، وأشار إلى بلوغه ست عشرة سنة⁽⁹⁸⁾ وأقر أن إسماعيل هو الذبيح.

(92) - الجوامع، ج 1، ص 94، القاضي عبد الجبار، ص 35.

(93) - م ن، ج 1، ص 202.

(94) - م ن، ج 2، ص 509.

(95) - الكشف، ج 3، ص 416.

(96) - الكشف، ج 1، ص 158.

(97) - الكشف ج 2، ص 224.

(98) - م ن، ج 3، ص 14.

أ-2- الذبيح

اعتبره الزمخشري إسماعيل دون تمحيص وتقليب حجج وكأنه يسلم بالموروث⁽⁹⁹⁾، في حين رجح الطبرسي أنه إسماعيل بحكم الأظهر في الروايات، والمنقول عن السابقين، وعلى اعتبار قول الرسول "أنا ابن الذبيحين"، وبالنظر إلى البشرى والموصوف بصادق الوعد⁽¹⁰⁰⁾.

أ-3- الكذبات الثلاث

اجتهد مفسرو الشيعة في رد الزعم بكذب إبراهيم، فقد "دلت الأدلة العقلية التي لا تحتل التأويل على أن الأنبياء لا يجوز عليهم الكذب، وإن لم يقصدوا به غرورا ولا ضررا، كما لا يجوز عليهم التعمية في الأخبار ولا النقية... وكلام إبراهيم يجوز أن يكون من المعارض، فقد أبيح ذلك عند الضرورة"⁽¹⁰¹⁾، وقد فسر الطبرسي قوله "إني سقيم" بأنه استدل بالنجوم على وقت نوبة حمى كانت تأتية، وقيل إني سقيم عندكم فيما أدعوكم إليه، أما قوله عن سارة إنها أختي، فقد أراد في الدين إنما المؤمنون أخوة⁽¹⁰²⁾، وقوله فعله كبيرهم هذا يحمل على المعارض بأن يقول الرجل شيئا ويقصد شيئا آخر⁽¹⁰³⁾.

ب- المسار الجغرافي

يهتم فيه الزمخشري بانتقالات إبراهيم الجغرافية، فنجاته ولوط بعد

(99) - م ن، ج 1، ص 414، القاضي عبد الجبار، ص 354.

(100) - الجوامع ج 1، ص 698، و ج 2، ص 40، و ص 405، و راجع أيضا مجمع البيان، مج 8، ص 322، و راجع كذلك ما جاء في بحار الأنوار للمجلسي ج 12، ص 15، 30، 121 وما يليها.

(101) - مجمع البيان، مج 7، ص 97.

(102) - م ن، ص 98، القاضي عبد الجبار، ص 265، 353.

(103) - م ن، مج 8، ص 317، و راجع أيضا الطوسي: التبيان في تفسير القرآن مج 7، ص 220-225.

الحرق كانت من العراق إلى الشام، وقيل إنه حين ارتحل نزل بفلسطين⁽¹⁰⁴⁾، وعموما فإن مسيره كان من كوثى بالكوفة إلى حران، ثم منها إلى فلسطين، وقد ذكر أن لكل نبي هجرة، إلا إبراهيم فله هجرتان، الأولى من الكوفة إلى حران، والثانية من حران إلى فلسطين. وكان معه سارة وهاجر ولوط وعمره خمس وسبعون سنة⁽¹⁰⁵⁾. وقد زاد صاحب الكشف بأن أشار إلى أنه كان بين نوح وإبراهيم نبيان هما هود وصالح، وبينهما أربعون وستمئة وألف سنة⁽¹⁰⁶⁾.

ج- المسار الأسري

يهمنا فيه علاقته بأبيه، وهي على قدر كبير من الأهمية في التصور الشيعي، خاصة ما تعلق بمستوى المغفرة، "قال أصحابنا إن أزر كان اسم جد إبراهيم لأمه، وروي أنه كان عمه، وقالوا إن آباء نبينا (=محمد) إلى آدم كانوا موحدين، ورووا عنه أنه قال لم يزل الله تعالى ينقلني من صلب الطاهرين وأرحام المطهرات ولم يندسني بدنس الجاهلية. وقد قيل إن أزر اسم صنم⁽¹⁰⁷⁾. وفي قوله "ربنا اغفر لي ولوالدي" (إبراهيم 35/14-40) دلالة على أن أبويه لم يكونا كافرين، وإنما كان أزر عمه أو جده... لأنه سأل الله المغفرة لهم يوم الحساب، وقرئ لولدي، وهي قراءة أهل البيت، والولدان هما إسماعيل وإسحاق⁽¹⁰⁸⁾. ويورد عن الحسن أن المسلمين قالوا: ألا نستغفر لأبائنا الذين ماتوا في الجاهلية، فنزلت الآية، ولا ينبغي للنبي ولا لمؤمن أن يدعو للكافر ويستغفر له، وإنه لما كان بينا لإبراهيم من جهة الوحي أن أباه

(104) - الكشف ج 3، ص 16.

(105) - م ن، ص 189، وراجع أيضا الطبرسي جوامع الجامع، ج 2، ص 75، و انظر أيضا ص 266.

(106) - الكشف، ج 3، ص 303-304.

(107) - الجوامع، ج 1، ص 74-75.

(108) - م ن، ج 1، ص 783.

لن يؤمن ويموت كافراً، وانقطع رجاؤه من إيمانه، تبرأ منه⁽¹⁰⁹⁾.
 وقد أمكننا الاطلاع على تفسير أحد المعاصرين الشيعة، اهتم فيه
 بتفسير سورة إبراهيم وهو تفسير جوادى آمل⁽¹¹⁰⁾، وقد نظر في دعاء
 إبراهيم في الآية 35 من السورة نفسها⁽¹¹¹⁾ وركز على رغبته في تجنب
 الأصنام، وأن يكون موحدًا. وقد اعتبر المفسر إبراهيم إمامًا وهاديًا⁽¹¹²⁾، كما
 يربط ربطًا مباشرًا بين محمد خاتم النبوة وإبراهيم مفتتح سلسلة الإسلام⁽¹¹³⁾،
 ورأى مثل بقية الشيعة أن فرقتهما هي من أبناء إبراهيم وأحفاده، كما أن
 مرتبة إمامته مستمرة في مرتبة إمامة الأئمة⁽¹¹⁴⁾، وقد أحال على أغلب الآي
 الذي تناول سيرة إبراهيم في غير هذه السورة، ولم يلتفت إلى العناصر
 والوحدات المكونة للتصور كما هي عند سابقه⁽¹¹⁵⁾.

د- المعتزلة والشيعة: البناء والتقويض*

تنهض الأخبار المذكورة في تفسير المعتزلة والشيعة بوظيفتي البناء
 والتقويض، أما الوظيفة البنائية فتظهر من التوقف عند عنصر الإمامة، وهي
 بقدر ما تبدو مؤسسة لعماد الفكر الشيعي تتجاوز ذلك إلى تقويض شرعية
 الخلافة السنية، فعهد إبراهيم لا ينال الظالم الفاسق الذي لا يصلح للإمامة ولا
 تجوز طاعته. إن إفتاء أبي حنيفة بنصرة زيد بن علي على المنصور

(109) - م ن، ج 1، ص 643 و 2، ص 681.

(110) - تفسير سورة إبراهيم، ترجمه عن الفارسية عرفان محمود، دار الهادي بيروت، ط 1 1994.

وجوادى آمل من قم بديران تلميذ الإمام الطباطبائي، وتلميذ الإمام الخميني وهو أستاذ بجامعة طهران.

(111) - م ن، ص 95.

(112) - م ن، ص 101.

(113) - م ن، ص 102.

(114) - م ن، ص 103.

(115) - م ن، ص 109.

* - رغم أن هذا الفصل معقود للفرقتين، فإن النتائج تترجم في مجملها إلى الشيعة الإمامية.

المذكور سابقا الذي لا يخلو من إقحام، يختزل تاريخ المعارضة الشيعية، ويخرج بنا من الدلالة على التصور إلى للدلالة على الفرقة السياسية، بل ليست وظيفته رقد التصور أو تثبيته، وإنما دوره الخروج بالإمامة من لحظتها تلك إلى لحظة المعارضة الحاضرة، وهي بذلك تلقي بظلالها على زمن المتكلم الشيعي، وباستعادتها على هذا النحو يتم التشريع لسلوك الجماعة العقيدية المعارضة إزاء الحاكم "الفاسق".

ولقد استوجبت الإمامة في تصور الشيعة مقالة العصمة الدائمة للإمام، والردة للظالم السني، فكان أن وسعت دلالة الكلمة الباقية، فلم تعد تعني الشرائع الإسلامية أو علامات الطهارة بل أصبحت تختزل أسماء محمد وأهل بيته المعصومين. ولئن كان هذا التحويل الدلالي غير موصول بحدود لغة النص وإمكانات التأويل المتاحة منها، فإن الشيعة قد قابلت الملازمة النصية السنية بالمفارقة للغة النص، وليست هي عندهم بالمفارقة، بل إنها عين الملازمة، فما من رأي إلا وله وجود في النص، وقد حافظوا على صلات قوية مع متون أحاديثهم، لأنها المشكلة لأصل معتقدتهم بعد القرآن، ومن ثم فالمفارقة موصولة بالملازمة.

إن التدخل الأيديولوجي في التصور لم يكن في حقيقة الأمر يقدم بعض إمكانات البنينة، بقدر ما كان يؤسس عقيدة الجماعة المعارضة، على هذا الأساس يمكن اعتباره نوعا من التداول المخصوص للعناصر في البنية الوسيطة، فالعنصر غير معني بذاته بل معبر للمعتقد الشيعي، وهو خروج من تصور إبراهيم إلى تصور المعتقد، كما أنه خروج من التقويض في عناصر التصور إلى التقويض في عناصر معتقد الآخر المعارض.

والشيعة هي من أقدر الفرق على إجراء هذا التداول، وإجراء هذا

التوظيف، إضافة إلى كونها تحين الدلالة وتنقلها من الماضي إلى الحاضر. فالأبوة أصبحت أبوة عيانية، وإبراهيم وإن كان أبا لإسماعيل وإسحاق هو في راهن المتكلم أب للشيعية، والإمامة وإن كانت في الماضي، فهي معقودة على نحو جديد مع أئمة الشيعة، ولا داعي لتعطيلها.

وهكذا فإن للإمامة سلطة على تصور إبراهيم في التفسير، بما أحدثته من أثر في صياغة النصوص الشيعة، وما احتلته من أحياز في مدوناتهم. ولئن كان التفسير السني مناسبة لتثبيت التصور وتهذيبه ومحاولة بنيته فإنه عند الشيعة داخل في تأسيس المعتقد وبلورته بلورة تامة أو التذكير به من زمن إلى آخر.

وعموما يمكن فهم ذلك بصيغة أدق بالنظر إلى آليات اشتغال الأيديولوجيا، فهي لا تشتغل بالحاضر ومعطياته دون غيرها، بل تستند إلى الماضي وأحداثه، وعادة لا تستند إلى حدث عادي بسيط بل إلى أكثر الأحداث أثرا في الذات المتقبلة، بما يجعلها مهيمنة على الحاضر متمكنة منه على نحو كبير، وإذا كانت فكرة الزعيم فكرة دالة في قراءة حاضر الأيديولوجيات المعاصرة فإن لها ما يوازيها قديما وهي فكرة الأبوة والأصل العقدي. وباعتبار هذا التواشج يمكن القول إن لإبراهيم المسلم الحنيف عند الشيعة حضورا قويا يماثل حضور الزعيم في العصر الحاضر، وله ثقل عقدي ورصيد ديني مفيد أيما إفادة بالنسبة إليها، ولذلك وظفته من مختلف النواحي، في الإمامة والأبوة والذرية والذبيح في تركيب مخصوص.

إن الجامع بين تصور إبراهيم والأيديولوجيا هو الاشتغال بالنواة، وهي نواة ثقافية في التصور ونواة أيديولوجية في النص السياسي، ويقع تحويل هذا إلى ذاك. وفي الأيديولوجيات ذات الطابع الديني أو ما نسميه في

العادة بالعقائد المغلفة، يقع استعمال النواة الممكن تحويلها إلى فكرة فمثلا محمد نواة يختزل في الشهادة، وأبو بكر في معنى الخلافة عند أهل السنة، وعلي في معنى الإمامة عند الشيعة، وتتركب هذه النواة الأيديولوجية دائما من قاعدة هي النواة الثقافية التي لها دور في تشكيل المتخيل الجماعي، فعلى النواة الثقافية إبراهيم ووفق قاعدتها تتأسس النواة الأيديولوجية عند الشيعة وفي أيديولوجيا الخلافة رغم أنها تتأسس بإبراهيم فهي تتأسس أكثر بالنواة الثقافية موسى التي لازمها معنى الخلافة في القرآن.

وما ينتج عما ذكرنا، أن الدفاع عن أيديولوجيا الإمامة سيصبح دفاعا عن إبراهيم، أنه السلطة الأنفذ في الدفاع عن المعتقد، وإذا كان الإمام معصوما غير ظالم وليس من الفاسقين مما يوجب طاعته، فلا بد أن تكون أصوله مثل أصول إبراهيم، بل منها. وهنا يمكن أيضا تنزيل وظيفة تقويض الكذبات الثلاث في شيء من الاختلاف مع أهل السنة، فالرازي قوض الكذب بمرتبة النبوة، والشيعة قوضت ذلك بمرتبة الإمامة حتى يثبتوا أن الأئمة انحدروا من أصول عقديّة عريقة سليمة صافية.

وفي نفس الوقت إذا كان أهل السنة يختلفوا في أمر آزر أو تارح وقالوا ترجيحاً إنه أبو إبراهيم، فهو عند الشيعة العم أو الجد من جهة الأم، أو هو اسم الصنم، وقد أعرضوا نهائياً عن القول بأنه أبوه، إذ لا يجوز كفر آباء الأنبياء. وبحثاً عن انسجام الرؤية المكونة حول الإمامة وقع نقل القراءة عند طلب إبراهيم المغفرة من "لوالدي" إلى "لوالدي" أي إسماعيل وإسحاق، وذهبوا أبعد من ذلك بأن منعوا الاستغفار لآباء الكافرين⁽¹¹⁶⁾.

(116) - ليس إبراهيم بهذا المعنى يهوديا ولا نصرانيا كما ذكر صاحب الكشف بل أبعد ما يكون عن ذلك وهو المسلم الحنيف !

ولم تهمل الشيعة الاهتمام بترتيب الأحداث وتحديد الأماكن ورسم جغرافية الرحلات، وكأنما كانوا يساهمون في بنية المسار الجغرافي، وما كانوا مخالفين لأهل السنة غير أن تلك البنية ليست لها وظيفة مرتبطة ارتباطا واضحا بالتصور.

والمهم مما سبق ذكره أن عنصري الكذبات وعلاقة إبراهيم بأبيه يقوضان، لا قصد تمحيص التصور ومحاولة بنيته، بل لتثبيت مسألة الإمامة ومنع تطرق الاضطراب إلى تصورهما، وعندئذ فإن تصور إبراهيم عند المعتزلة كما عند الشيعة لا يظهر إلا بمقدار تأكيده لمعتقداتهم وأدائه دورا مخصوصا فيها، ومن ثم فالتقاء المقالة المعتزلية والشيعة حول إبراهيم ليس التقاء تأسيس بل هو التقاء على هم الفرقة السياسية وهو الذي بقي محددًا للنظرة لإبراهيم أولا وأخيرا.

3- تفسير الصوفية

يعترضنا في هذا التفسير نفس المشكل الذي اعترضنا في الباب المعقود للتفسير السنية والشيعة، وقد قصدنا مشكل تحديد بدايات التفسير الصوفي واختيار المدونة الأكثر تمثيلا له. وإجمالا يمكن اعتبار القرنين السادس والسابع زمن اكتمال التفسير الصوفي واستقرار اتجاهاته، وتحسن الإشارة إلى أن أبا عبد الله سفيان الثوري الكوفي (ت 161 هـ) يعد من أوائل مفسري الصوفية، وإن لم يبق بعده تفسير مجموع في مدونة خاصة⁽¹¹⁷⁾.

(117) - قيل إن سفيان الثوري بدأ سنيا، وانتهى متشيعا، والراجح أنه بدأ متشيعا وانتهى متصوفا، ذلك أن الحدود بين تشيعه وتصوفه ليست بيّنة، وقد قيل إنه عاش مضطهدا فارا من أبي جعفر المنصور الذي أمر بصلبه سنة 158 هـ ومات بعد ذلك متخفيا عن عسس الخليفة المهدي، وقد جمع تفسيره من كتب

وقد تبلور التفسير الصوفي مع عبد الكريم القشيري (376-456هـ)⁽¹¹⁸⁾، وهو شافعي أشعري انتهى إلى التصوف، وقد التقت آراؤه بآراء الصوفية في اعتبار طهارة البيت بمثابة طهارة القلب، وكذلك في عنصر إحياء الموتى من خلال الطيور الأربعة التي فصلت⁽¹¹⁹⁾ غير أننا أعرضنا عن اعتماده لما لم نجد له غير ما ذكرنا مما وقع تحقيقه وأثر عنه في كتب غيره من المفسرين. ولما أردنا النظر في تفسير صدر الدين القونوي، وجدناه قد انصرف انصرافا كاملا عن قصص الأنبياء، وأخذ يرسم حدود السلوك الصوفي ومراتب إيمان الصوفية⁽¹²⁰⁾.

ورأينا، بعد تمحيص، أن نجمع بين تفسير أبي محمد الشيرازي (ت 606 هـ)، وتفسير محيي الدين بن عربي (ت 638 هـ) ولم نهتم بتفسير نجم الدين داية (ت 640 هـ) لأنه يكرر كلام ابن عربي والشيرازي، ولنفس السبب أهملنا تفسير علاء الدين البغدادي المعروف بالخازن (ت 725 هـ)⁽¹²¹⁾. وقد تمكنا من الاطلاع على تفسير مختزل لأحد أعلام

المتصوفة اللاحقين فيما عرف بتفسير سفيان الثوري، صدر عن دار الكتب العلمية ببيروت لبنان سنة 1983.

(118) - سمي تفسيره : لطائف الإشارات وقد حققه إبراهيم بسيوني، وصدر عن دار الكتاب العربي بالقاهرة دون تاريخ.

(119) - لطائف الإشارات، ص 136، ص 211، 216.

(120) - تفسير أبي المعالي صدر الدين القونوي، تح عبد القادر أحمد عطاء، دار الكتب الحديثية، القاهرة 1970.

(121) - قيل إن الأثر المعروف بتفسير ابن عربي تفسير منسوب إليه وهو تفسير القاشاني، والحق أن الناظر في فصوص الحكم والفتوحات المكية يدرك بيسر أن ذلك التفسير لا يمكنه أن يكون إلا تفسير ابن عربي، ويمكن اعتبار تفسيره جامع لتفسير الصوفية، فلقد أثر ابن عربي في صدر الدين القونوي الفارسي الذي اجتهد في إيضاح مقاصده، وأثر في عبد الكريم الجيلي صاحب "الإنسان الكامل"، كما لا يخفى تأثيره في جلال الدين الرومي و أبي الحسن الشاذلي، وإن المتأمل في مؤلفات ابن عربي ليجده جامعا لكل التراث الصوفي مع إضافات جديدة إذ تمثل ما بقي من آثار الحلاج (309 هـ) وابن مسرة (ت 319 هـ)، وضمنه في آثاره. لمزيد التعمق راجع :

R.W.J. Austin : Sufis of Andalus, the Ruh al-quds and al-durrat al fakhira of Ibn Arabi, University of California press 50, 1971, p 48-

Louis-Massignon : Opéra minora, T2, Dar El Maaref, Liban, : راجع أهمية الشاذلية في : 963, p 365 وعن الشيرازي انظر تفسيره عرائس البيان في حقائق القرآن، و بهامشه تفسير ابن عربي

الصوفية المعاصرين، وهو تفسير القرآن المرتب ورغم اختزاله الشديد لتصور إبراهيم فإن لذلك دلالة التي نحددها لاحقاً⁽¹²²⁾.

أ- المسار العقدي

أ-1- الإمامة والكلمات

يبدو أن تصور الصوفية عموماً يختلف عن بقية التصورات، ولذلك نعود إلى إثبات نصوص المفسرين كاملة في الغرض، فقد قال ابن عربي في تفسير البقرة 124/2 وما بعدها (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات)، "أي بمراتب الروحانيات" كالقلب والسر والروح والخفاء والوحدة والأحوال والمقامات، التي يعبر بها على تلك المراتب كالنسلیم والتوكل والرضا وعلومها، (فأتمهن) بالسلوك إلى الله وفي الله حتى الفناء، (قال إني جاعلك للناس إماماً) بالبقاء بعد الفناء والرجوع إلى الخلق من الحق تؤمهم وتهديهم سلوك سبيلي، ويقتدون بك فيهدتون (قال ومن نريتي)، أي واجعل بعض ذريتي أيضاً إماماً، قد يكون منهم ظالمون، و(لا ينال عهدي) إياهم أي لا يكونون خلفائي ولا أعهد للظالمين بالإمامة⁽¹²³⁾.

أ-2- إحياء الموتى

يعتبر ابن عربي أن قوله (أرني كيف يحيي الموتى) في البقرة 250/2، هو بمعنى بلغني إلى مقام العيان من مقام العلم الإيقاني رغبة

وهو مخطوط بمكتبة الأسد بسوريا تحت رقم و 4776 ن. وانظر لنجم الدين داية : التأويلات النجمية، دار الفكر 1970، و لعلاء الدين الينغادي الخازن : لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الفكر 1979.

(122) - أسعد أحمد علي صاحب هذا التفسير هو أستاذ بكلية الآداب بدمشق، يعتبر متخصصاً في البلاغة، اهتم بالمتصوفة وخاصة بالمكزون السنجاري، وأتجز حول أطروحة دكتوراه دولة يعنمران معرفة الله و المكزون السنجاري، صدرت عن دار السؤال للنشر، دمشق 1996.

(123) - تفسير ابن عربي ج1، ص 56.

في الطمأنينة بالمعاينة ⁽¹²⁴⁾، وقد عد الطيور الأربعة قوى أربعا، تمنعه عن مقام العيان وشهود الحياة الحقيقية، فالطاووس هو العجب والديك الشهوة، والغراب الحرص، والحمامة حب الدنيا، وإن كانت بطة فذلك إشارة إلى الشره الغالب عليها، أما قوله (صرهن) فهو بمعنى ضمهن إليك، بضبطها ومنعها من الخروج إلى طلب لذاتها والنزوع إلى مألوفاتها، أو قمع طبائعها. على أن الجبال الأربعة هي العناصر الأربعة من أركان بدنه، والمطلوب أن يقمعها إبراهيم وأن يميته حتى لا تبقى إلا أصولها المركوزة في وجوده.

وعنده أن الجبال سبعة، وهي أجزاء البدن السبعة، إذا استحيى بحياتها كانت غير طيعة مستولية عليه، وحشية ممتعة عن قبول أمره، فإذا قتلها كان حيا بالحياة الحقيقية الموهوبة بعد الفناء والمحو، فتصير هي حية بحياته لا بحياتها حياة النفس مطيعة له منقادة لأمره، وعلى هذا يكون جعل أجزائها على الجبال تغذية للجسم بها ⁽¹²⁵⁾.

أما الشيرازي فيذهب إلى أن "الله امتحن الخليل بأنواع البلياء في ظاهره وباطنه، أما ما في ظاهره فهو... أنه ألقي في النار وعذبه بأيدي الكفار، وأيضا ابتلاه بذبح الولد وما أشبهه، وأما الذي في باطنه فهو ما أخبر الله من اضطراب قلبه في تحصيل إدراك محض الربوبية، ويقول (أرني) لأنه كان يطلب من خاطره إثبات محض اليقين" ⁽¹²⁶⁾.

والطيور عنده العقل والقلب والنفس والروح، وكأن الله قال له اذبح طير العقل بسكين المحبة على باب الملكوت، واذبح طير القلب بسكين الشوق على جناب الجبروت، واذبح طير النفس بسكين العشق في ميادين الفردانية،

(124) - م ن، ص 92.

(125) - م ن، ص 92-93.

(126) - الشيرازي : عرائس البيان، ج 1، ص 56.

واذبح طير الروح بسكين العجز في تيه عزة أسرار الوجدانية. في حين أن قوله (ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا) هو بمعنى اجعل العقل على جبل العظمة حتى تتراكم عليه أنوار سلطنة الربوبية، واجعل القلب على جبل الكبرياء حتى ألبسه سناء قدسي، واجعل النفس على جبل العزة حتى ألبسها نور العظمة، واجعل الروح على جبل جمال الأزلي حتى ألبسها نور النور وعز العز... فإذا كانوا ملتبسين بصفاتي يطرون بأجنحة الربوبية...⁽¹²⁷⁾.

أ-3- المحاجة والمحنة

تبدو المحاجة بين إبراهيم وأبيه بمثابة التأمل في عالم المتصوفة، فقلوه (وإذ قال إبراهيم لأبيه) أي اذكر وقت سلوك إبراهيم طريق التوحيد عند تبصيرنا وهدايتنا إياه، واطلاعه على شرك قومه واحتجابهم بظهور عالم الملك عن حقائق عالم الملكوت وربوبيته تعالى للأشياء بأسمائه معتقدين بتأثير الأجرام والأكوان، ذاهلين بها عن المكون، فعيروهم بذلك، وقال لمقدمهم وأكبرهم أبيه (أنتخذ أصناما آلهة)، وتعتقد تأثيرها، (إني أراك وقومك في ضلال مبين) ظاهر يعرف بالحس، وبمثل ذلك التبصير والتعريف العام الكامل نعرف إبراهيم ونريه (ملكوت السموات والأرض)، أي القوى الروحانية التي يدبر الله بها أمر السموات والأرض، فإن لكل شيء قوة ملكوتية، تحفظه وتدبر أمره بإذن الله، (وليكون من الموقنين)، فعلنا ذلك أي بصرناه ليعلم ويعرف أن لا تأثير إلا لله⁽¹²⁸⁾.

ويعتبر أن ظلام الليل البين من الآية هو بمعنى ظلام عالم الطبيعة الجسمانية في صباه وأول شبابه، وبالنسبة إلى كوكب الملكوت هو الهيكل الإنساني، وقد عبر إبراهيم عن مقام النفس بطلوع نور القلب وإشراقه عليه

⁽¹²⁷⁾ - الشيرازي، ج 1، ص 57. وراجع أيضا تسمية الطيور كما هي في تفسير ابن عربي، ج 1، ص

58.

⁽¹²⁸⁾ - الشيرازي، ج 1، ص 210.

بآثار الرشد والتعقل ومعرفته لإمكان النفس ووجوب انطباعها في الجسم. أما الآفلون فهم الغاربون في الجسم، المحتجبون بظلمة الاحتياج إلى الغير. وإن إبراهيم قد رأى فيضه بمكاشفة الحقائق، إذ كان الله يريه باسمه العالم والحكيم. والقوم الضالون هم من أمثال النصارى. وعموما فإن إبراهيم بانكشاف حجاب الذات وصل إلى مقام الوحدة، فرأى النظر إلى الروح وإلى وجوده شركا، فكان منه أن فني في ذات الله⁽¹²⁹⁾.

وفيما يخص حاجته مع قومه التي أفضت إلى محنته، يذكرها ابن عربي وهو يفسر الآية 21 وما بعدها من الأنبياء 51، فأبراهيم قد اهتدى إلى التوحيد الذاتي ومقام المشاهدة والخلة من قبل، أي قبل مرتبة القلب والعقل، وأبوه هو النفس الكلية، وقومه من النفوس الناطقة السماوية. أما التماثيل فهي الصور المعقولة من حقائق العقول والأشياء وماهيات الموجودات المنتقشة فيها. والنار في المحنة هي رؤيته ملكوت السماوات والأرض، وكونها تصبح بردا وسلاما فذلك علامة على الوصول إلى حال الفناء.

وبهذا يحول ابن عربي البلاء إلى نوع من الاطمئنان واليقين والصفاء، كما أن الذين أرادوا به كيدا هم أنقص منه كمالا ورتبة⁽¹³⁰⁾. وفي أمر كسر الأصنام يعتبر الفأس فأس التوحيد، والضرب ضربا بيمين العقل، في حين أن إلقاءه في النار كان في نار حرارة الرحم⁽¹³¹⁾.

أ-4- النبيح

ينظر ابن عربي إلى حدث النبح باعتباره سلوكا صوفيا، فبلوغ

(129) - الشيرازي، ج 1، ص 211-212.

(130) - ابن عربي، ج 2، ص 41-42-43-44-45.

(131) - ابن عربي، ج 2، ص 165.

السعي سلوك في طريق الكمالات الخلقية والفضائل النفسانية، وقد أوحى إليه أن يذبحه في الفناء بالتوحيد والتسليم لربه الحق بالتجريد من الصفات الكمالية، فأخبره بذلك، فأنقاد وأسلم وجهه بالفناء في ذاته عن صفاته، ففدى على يد جبريل العقل الفعال بذبح النفس الشريفة السنية العلوم، العظيمة الأخلاق وكمالات الفضائل، وقد ذبحت بالفناء فيه، وأنجى إسماعيل القلب بالفناء الحقاني الموهوب المفدى من جهة الله وترك الله عليه السلام في العالمين المتخلفين عن مقامه لاهتدائهم بنوره واقتدائهم بإيمانه وهديه⁽¹³²⁾. وقد ذهب سهل التستري مذهباً طريفاً في تأويل الذبح، فلم يكن المراد به الذبح حقيقة، وإنما كان المقصود تخليص السر من حب غيره بأبلغ الأسباب، فلما خلص السر له ورجع عن عادة الطبع فداه بذبح عظيم⁽¹³²⁾. وقال ابن عربي في فصوص الحكم "اعلم أيدينا الله وإياك أن إبراهيم الخليل قال لابنه إني أرى في المنام أنني أذبحك، والمنام حضرة الخيال، فلم يعبرها، وكان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام فصدق إبراهيم الرؤيا، فداه ربه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله تعالى وهو لا يشعر"⁽¹³²⁾.

أ- 5- البشرى

يخرج ابن عربي بالآيات الدالة على البشرى من دلالتها على البشرى في حد ذاتها إلى مستوى تصور العالم، فقله (قد جاءت رسالتنا بالبشرى...) يعني "أن للنفوس الشريفة الإنسانية اتصالات بالمبادئ المجردة العالية والأرواح المقدسة الفلكية من الأنوار القاهرة العقلية، والنفوس المدبرة

(132) - ابن عربي، ج 2، ص 166.

(132) - سهل التستري: تفسير القرآن العظيم، طبعة مصر، 1908، ص 120.

(132) - فصوص الحكم، تح أبو العلاء عفيفي، ط طهران، د ت، ص 122.

السمائية، واختلاطات بالملأ الأعلى من أهل الجبروت، وانخرائط في سلك الملكوت، ولكل نفس بحسب فطرتها مبدأ يناسبها من عالم الجبروت⁽¹³³⁾. ثم يغرق ابن عربي في الحديث عن النوم واليقظة والمتخيلة، وبيان خوارق العادات وأنواع الكرامات والمعجزات لوصول المدد من عالم القدرة... وينتهي إلى أن الآية دلت على تمثل الملائكة لخليل الله، وتجسدها على الحالات الثلاث، مخاطبتها إياه بالغيب الذي هو البشري بوجود الولد، وإهلاك قوم لوط، وإنجائه وتأبيده بهم في خرق العادة من ولادة العجوز العقيم من الشيخ الفاني، وتأثيرهم في إهلاك قوم لوط وتدميرهم بدعائه⁽¹³⁴⁾.

6- بناء الكعبة

يرى ابن عربي أن البيت بيت القلب، ومقام إبراهيم مقام الروح⁽¹³⁵⁾، أو هو العقل الذي هو موضع قدم إبراهيم⁽¹³⁶⁾، ومقام الخلعة، والمصلى هو موطن الصلاة الحقيقية التي هي المشاهدة والمواصلات الإلهية والخلعة الذوقية⁽¹³⁷⁾. وفي موضع آخر اعتبر حنيفيته سلوكاً لسبيل الصوفية وسلوكاً لطريق الصفات، وهو يعد الخلعة مداخلة لله في خلال ذاته وصفاته بحيث لا يذر منها بقية... ويقوم بذل ما يفنى منه عند تكميله وفقره إليه، فالخليل وإن كان أعلى مرتبة من الصفي لكنه أدون من الحبيب، لأن الخليل محب يوشك أن يتوهم فيه بقية غيرية، والحبيب محبوب لا يتصور فيه ذلك⁽¹³⁸⁾.

أما التطهير فهو تطهير بيت القلب من قاذورات أحاديث النفس ونجاسات وساوس الشيطان وأدناس صفات القوى، والطائفون هم السالكون

(133) - ابن عربي، ج 1، ص 303.

(134) - ابن عربي، ج 1، ص 304-305.

(135) - م ن، ج 1، ص 56.

(136) - م ن، ج 1، ص 121.

(137) - م ن، ج 1، ص 56-57.

(138) - م ن، ج 1، ص 162-163.

المشتاقون الذين يدورون حول القلب في سيرهم، والراكون من بلغوا مقام تجلي الصفات وكمال مرتبة الرضا، والسجود القانون في الوحدة، والعاكفون الواصلون إلى مقام القلب بالتوكل. في حين أن البلد هو الصدر الذي هو حرم القلب وأمنه من استيلاء صفات النفس وتخطف القوى البدنية، والرزق يكون من ثمرات معارف الروح وهي حكم الله وأنواره⁽¹³⁹⁾.

وفي حديثه عن الكعبة تقيب طريف للروايات وإخراج على نحو مخصوص، فحول بنائها ذكر أن الكعبة " أنزلت من السماء في زمان آدم ولها بابان إلى المشرق والمغرب، فحج آدم من أرض الهند، واستقبلته الملائكة أربعين فرسخا، فطاف بالبيت، ودخله، ثم رفعت في زمان طوفان نوح، ثم انزلت مرة أخرى في زمان إبراهيم، فزارها ورفع قواعد، وجعل بابها بابا واحدا، وقيل ثم تمخض أبو قبيس فانشق عن الحجر الأسود، وكان ياقوتة بيضاء من يواقيت الجنة نزل بها جبريل فخبئت فيه في زمن الطوفان إلى زمن إبراهيم، فوضعه مكانه، ثم اسود بملامسة النساء الحيض، فنزلوها في زمان آدم إشارة إلى ظهور القلب في زمانه، وكونه ذا بايين شرقي وغربي إشارة إلى ظهور علم المبدأ والمعاد ومعرفة عالم النور وعالم الظلمة في زمانه دون علم التوحيد...⁽¹⁴⁰⁾.

أما نزول البيت مرة أخرى "في زمان إبراهيم [فـ] إشارة إلى اهتداء الناس في زمانه إلى مقام القلب بهديته، ورفع إبراهيم قواعد وجعله ذا باب واحد إشارة إلى تلقي القلب بسلوكه عليه السلام من مقامه إلى مقام الروح الذي هو السر، وارتفاع مراتبه ووصوله إلى مقام التوحيد، إذ هو أول من ظهر عليه التوحيد"⁽¹⁴¹⁾.

(139) - م ن، ج 1، ص 57.

(140) - ابن عربي، ج 1، ص 57-58.

(141) - م ن، ج 1، ص 58.

أ-7- عقد الاستمرارية مع نوح

يعيد ابن عربي عقد نفس الاستمرارية الواردة في القرآن بين نوح وإبراهيم، ويعتبرها استمرارية روحية، تماما كما هو الحال عند المتصوفة وفيما بينهم، فكون إبراهيم من نوح سببه "أن الروح في الصفاء والكُدورة يناسب المزاج في الاعتدال وعدمه وقت التكون، فلكل روح مزاج يناسبه ... والأبدان المتناسلة بعضها عن بعض متشابهة في الأمزجة متناسبة في الصفة" (142).

ب- التفسير الصوفي: العدول عن التصور وتأسيس الكون الصوفي

إن الناظر فيما جمعناه سابقا من نصوص تعرض رؤية الصوفية لتصوير إبراهيم كأنما هو في عالم مغاير عن العالم الذي أنتج ذلك التصور المتداول بين أهل السنة والشيعة، وهو لا يتعرف على تصور إبراهيم بقدر ما يقرب شيئا فشيئا من عالم الصوفية ومن كونهم الرمزي الإشاري. وقد تم تأسيس ذلك الكون الصوفي بمفارقة النص والابتعاد عنه (143)، فليس تفسير الصوفي نفسيرا يعبر بلغة النص إلى آفاق التأويل القصية، وإنما هو في الغالب الأعم تجاوز لتلك اللغة، وإسقاط للتجربة الباطنية على سيرة إبراهيم، وإذا هو بذلك تأويل مفارق للغة النص على نحو مخصوص، فالآية ليست دالة على زمن النزول، ولا هي مرتبطة بحدث أو كاشفة تصورا، وإنما هي إشارة إلى ما تحدثه في نفس الصوفي من تلازم بين مضمونها ومدارك النفس. من هنا يمكن إجمال تصور إبراهيم عند الصوفية في مستويين:

- مسالك المعرفة الصوفية، حيث نجد إبراهيم قد صار متصوفا، إذ

(142) - م ن، ج 1، ص 110.

(143) - تبقى هذه المفارقة مما ينتهي إليه الدارس، ولكنها عند الصوفية مغايرة تماما، فهي ملازمة للنص القرآني كأفضل ما تكون الملازمة.

الكلمات التي ابتلي بها هي مراتب الروحانيات قلبا وسرا وفناء ووحدانية وأحوالا ومقامات، وغاية تلك المعرفة الوصول إلى الفناء في الله، والبقاء بعد الفناء لإمامة الناس، وأما الاستعداد للمعرفة فهو حاصل بتطهير البيت، فإذا كان البيت هو القلب، فما قبل المعرفة هو لحظة التطهر للتدرج في مسالكها. وإبراهيم لم يبين البيت بناء ماديا، بقدر ما كان ذلك بناء على مدارج معرفة الروح، وقد هدى الناس إلى مقام القلب وكيفية السلوك الصوفي وانتهى بهم إلى مرتبة التوحيد، وليس البيت مقصودا للحج كما جرت به العادة عند بقية المسلمين أو من سبقهم قبل الإسلام في حنيفة إبراهيم أو ما بعد آدم حسب تصور علماء المسلمين لنزول البيت، وإنما الحج حج باطن بمعنى "قصد المؤمن المأسور في قيد المزاج إلى عالم القدس" (144). وإذا صار لإبراهيم مقام الولي عند الصوفية، فإن طالبي المعرفة أي المريدين، هم الطائفون السالكون والراكعون والسجد والعاكفون من أهل مقام القلب. وأما المعرفة فهي الرزق، وهو حكم الله وأنواره.

وهكذا فإن إبراهيم قد مر بهذه المراحل، بأن سلك طريق الصوفية، ووصل إلى مرتبة التوحد مع الله والفناء فيه، وصار خليه بل عقدت الخلقة فيما بينهما على نحو ما يعتقد بين الله والولي الصوفي. وأنه إن كان صفيّا وخليلا فهو لم يبلغ مرتبة حبيب الله لأنها مرتبة الرسول محمد، وفي هذا المستوى يلتقي التفسير الصوفي مع الأحاديث السننية حيث يبقى إبراهيم في مرتبة أدون من مرتبة الحبيب.

- السير في خطى الأنبياء، يعتبر الصوفية أن الهدى تجل لله، وأنه يطلع الأنبياء على ما ينبغي أن يعلم للناس، وكل صوفي لا بد أن يمر بطريق المعاناة أي تقليد النبي ومحاكاة سيرته بأن يمشي على قدم كل واحد

(144) - راجع المكزون السنجاري: رسالة تركية النفس الباب الخامس، باب الحج، عن أسعد أحمد علي: معرفة الله والمكزون السنجاري، ج 1، ص 246.

من الأنبياء^(*)، وهو يجرب كل دور من أنوارهم. والسير في خطى إبراهيم يوصل إلى ما رواه القرآن عن قصة إبراهيم⁽¹⁴⁵⁾. ولذلك فإن إحياء الموتى هو مقام العيان حيث الطمأنينة بالمعينة، وما الأربعة من الطير إلا الموانع من الوصول إلى هذا المقام، وهي موانع من النفس كالعجب والشهوة والحرص وحب الدنيا والشره. وتلك قوى إذا ما علقت بالنفس وعقلتها، منعتها من السمو والارتقاء لمعرفة حكمة الله. وليست الجبال الأربعة هي الأخرى إلا موانع من البدن، تموت بالمجاهدة، وتتقاد للسالك حتى يحصل مقام التمكن بمشاهدة جمال الربوبية.

وتؤول نار إبراهيم إلى معنى اضطراب القلب شوقاً لإدراك محض الربوبية من جهة، وهي من جهة أخرى مرتبة يرنو إليها الصوفي لعله يخوض نفس تجربة إبراهيم⁽¹⁴⁶⁾، أي تكرار تجربة هذا المتصوف الأول السالك إلى ربه، وعلى اللاحقين فرض "القدمية" أي إتباع قدمه. وما الحاجة غير سلوك طريق التوحيد وتدبر معرفة الله، فكل كوكب نور من أنواره، ومقام يتجلى فيه، وما عادت فأس كسر الأصنام فأساً بقدر ما هي التوحيد، وليست البشرية غير بشرى بالأنوار الإلهية، وإنه لا بد للسالك الدارج أن يطلع عليها، وإذا كان إبراهيم سليل نوح، فتطابقت روحاهما وتناسختا، وحل الواحد منهما في الآخر، فإن أرواح الصوفية قد تولدت من روحيهما وبهما امتزجت. وإجمالاً يقلل المشهد الصوفي المؤول لسيرة إبراهيم بالفنساء في التوحيد المجرد.

(*) - جاء في كتاب أسعد أحمد علي "معرفة الله والمكزون السنجاري" ما يلي : والمكزون لم يمش على القدم الموسوي وحده وإنما اتخذناه مثلاً لمعاناته ... بل مشى على قدم آدم وقدم إبراهيم وقدم عيسى وقدم محمد وأقدام غيرهم من الأنبياء، ص 379، وكان قد عقد فصلاً في ص 257 في الغرض سماه معاناة التقليد أو القدمية.

(145) - راجع أسعد أحمد علي : معرفة الله، ج 1، ص 379-380.

(146) - م ن، ج 1، ص 380.

والحاصل مما سبق، أن السير في خطى الأنبياء هو في النهاية رحلة معرفية صوفية، ليست غايتها إدراك مدى معرفة إبراهيم أو مكاشفة تصوره، بل الوصول إلى رغبته تحقيقاً كما كان قد حققها هو، وليس تصوره بهذا المعنى تصوراً يدور على نواته الثقافية، وإنما هو يدور على عالم يقع من خلاله كشف علوم الصوفية، وهو عالم ينتصب داخله إبراهيم وليا مرشداً، وبدونه الصوفية المريدون، ولا توجد إحالة على عناصر التصور ولا على أبعادها المادية كما كان الحال مع أهل السنة، فما يقع لا يقع في التاريخ أو التاريخ المفترض، وليس له مكان ولا زمان، وإنما هو كون من المجردات، عبر المعرفة الصوفية يؤسسه الخيال الخلاق برموزه⁽¹⁴⁷⁾.

ما إضافة الصوفية إذن؟

إذا كان مدار الفكر الصوفي عند ابن عربي أو الشيرازي هو وحدة الوجود، والوجود هو عين الذات الإلهية، لأن الله وحده هو الوجود، والكائنات جميعها ثابتة في العدم لم تفارقه، أي أن الوجود خصوصية الخالق، والعدم خصوصية المخلوقات، فإن ذلك يقتضي تفسير قصص إبراهيم على نحو مخصوص، فما الكائنات التي تعامل معها إبراهيم إلا صوراً وأشباحاً، لا دلالة لها على ذاتها بل على معان.

وإنه لا شيء، يتطلب التجلي المستمر للحق في الكائنات والأحداث، وذلك مدار رحلة مستقل بالوجود، بل هو آيل إلى عدم، ولا يستغني عن الله، والخلق بهذا موجود معدوم إبراهيم للصوفية من علم اليقين بوصفه مرتبة أولى في شهود الوحدة الوجودية، حيث الوجود واحد والحق منفرد بالوجود

(147) - راجع

Henry Corbin : Creative imagination in the sufism of Ibn Arabi, trans. Ralph Manhein, Bolling series XCI, Princeton University press, 1969, p 3-27, p 28- 79, ps166-221.

إلى مرتبة العين، بمعنى الخروج من اليقين النظري إلى اليقين العيني حتى يشاهد موضوع يقينه ويعاينه، كي يطمئن قلبه، وقد تم له ذلك حين عاين موضوع الطير.

تلك إذن هي رحلة إبراهيم المعرفية، ومن ورائها رحلة كل المتصوفة أولياء ومريدين، غايتهم جميعا الخلاص من الجسد والانعقاد، حتى تتأسس علاقة المقيد بالمطلق، المقيد إبراهيم بالمطلق الله.

لنجد الآن عن السؤال المطروح سابقا، فليس الأمر متعلقا بما أضافته الصوفية، بل بما أضفاه إبراهيم على معتقدات الصوفية وارتحالهم المعرفي، إنه أكثر من هذا وذاك، صار المتصوف الأول المشرع للسلوك الصوفي، إن لم نقل هو من أسسه.

هل يمكن القول إن هذه العناصر مقحمة؟ أم نحن أمام تأسيس آخر؟ وأي بنية وسيطة يساهم فيها المتصوفة؟

إن الأسس في التصور رغم غيابها قد ظلت واحدة، والسكوت عنها نوع من التسليم بوجودها، أو هو إقرار بتكوينها للتصور، لأن الصوفية لم يصرخوا النظر عن مكوناته، ولكن غاية الأمر أن الوظيفة تغيرت، من تأسيس القول في إبراهيم وتصوره إلى الانزياح به نحو عوالم أخرى، ليصبح مرآة من خلالها نبصر عالم الصوفية. وليس هذا العدول بمراعاة النص وضبط قواعد الانزياح عنه، وإنما هو بعبارة الصوفية أنفسهم فناء عن التصور بالفناء في الكون الصوفي بواسطة إبراهيم سيد المتصوفين.

إن التصور واحد، من جهة كونه يبدأ من إبراهيم، ولكن دلالاته دلالة مغايرة، وليس هم المفسر الصوفي إثبات عنصر أو إسقاط آخر، بل نقل كل الأسس والعناصر بمفارقة معرفة الآخر السني النقليّة وتأسيس المعرفية

العيانية بالتجريب، أي إن المنقول عن الرواة ليس ذا مغزى، بقدر ما يبدو مغزاه من معايشة الكشف الصوفي وحضور المشهد وذلك هو الأساسي من الإخبار عن إبراهيم والتوقف عند قصصه.

لم يَمِّمِ الصوفية بالتقويض، كما لم يقوموا برسم عناصر جديدة داخلية في وظيفة بنائية، ولكنهم قاموا بعملية تحويل العناصر وإدماجها في عالم الذات، وهي رؤية لا نتردد في وصفها بالمفارقة والمنقردة، ومع هذا تبقى وجهها من وجوه رؤية الفرقة السياسية العقديّة، وقد عدها الكثير من الدارسين مؤسسة للفلسفة الإسلامية فإنها تبقى رؤية مخصوصة يتفرد فيها أصحابها بمعرفة مغايرة للمعرفة المنقولة المموجة عند أهل السنة والجماعة⁽¹⁴⁸⁾.

*- خاتمة القول في الصيغ الظاهرة في البنية الوسيطة

ننتهي من دراسة صيغ البنية الوسيطة في مجاميع الحديث السنية والأخبار الشيعية وكتب التفسير إلى ثلاث نتائج:

- إن النصوص المثبتة في هذه البنية بدأت تعقد وصلا بين وظيفتين، تحديد الأصل وتثبيته، فالتصور في أسسه وعناصره لم يعد محل تردد كبير بل نجد أن أغلب العناصر والوحدات أخذت مواقعها تدريجيا في هيكله العام وخاصة ما تعلق بالمسارين العقدي والأسري، وهذه البنية الموسومة عندنا بالبنية الوسيطة إنما هي بنية انتقالية، مهمة النصوص فيها سد الثغرات

(148) - اختلف الدارسون في اعتبار معرفة الصوفية معرفة فلسفية أم معرفة عقديّة وليس اختلافا عائدا إلى طبيعة هذه المعرفة، بل يعود إلى انطلاقهم من مسلمة ما قدروا أن يتجاوزوها، والمتأمل يجد أن المعرفة الصوفية هي معرفة عقديّة قد تلحق بفلسفة الكون، بما أنها تصور لاهوتي لعلاقة الإنسان بالله في الكون كما هو الشأن في الفلسفات اللاهوتية. واعتبارها على هذا النحو يجعلها في غير مجال الفلسفة = المستبعدة أصلا لكل ما هو يقيني، بل إن فلسفة اللاهوت هي الأخرى جزء من المعرفة العقديّة ولا يمكن بأي حال إلحاقها بالفلسفة إذ هناك فارق بين ما يبنّي على السؤال وتقويضه وإعادة طرحه من جديد وتثبيت الأجوبة والحقائق واليقينيات وإعادة تركيزها من عصر إلى عصر. قد تكون للفلسفة مسلمة ويقينيات ولكن ذلك في علاقتها بمواضيعها المؤسسة.

الباقية في البنية الأولى وحمل العناصر على ثبات معين.
ولا يمكن تفسير ذلك بما هو خارج النصوص أي بالواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي باعتبار أن استقرار تلك القطاعات دليل ثبات، بل إنه أبعد ما يكون عما ذكرنا، إذ هو في أصله موصول بواقع النصوص ويتطور المدونات وبنشوء الأصناف المعرفية الجديدة، أي إن ذلك يفسر بجلاء بالمعطيات المعرفية لا بالمعطيات المادية الدالة على العصر. فالنصوص لا تكف عن الظهور لأنها مرتبطة بالنص المعرفي الأصل الذي لم ينقطع حضوره بين الناس والجماعات العقديّة، وكل نص يتأسس على هامش نص آخر لا بد أن يؤدي وظيفة معينة إزاء سابقة، وفي المعرفة الدينية قلما ينهض نص ما بوظيفة تفكيك النصوص السابقة أو تدميرها داخل نفس المجال، بل هناك وظيفة قارة هي وظيفة الرشد، وكل مفارقة ليست أبداً كلية بل جزئية قطاعية.

لئن أفضت نصوص التفسير مثلاً إلى أن الذبيح هو إسماعيل، وكانت تقوض بذلك القول بأنه إسحاق، فإن ذلك علامة استقرار التصور أو بداية استقراره، والحالة الممكنة الوحيدة التي يمكن للدارس أن يتحدث فيها عن المفارقة الكلية، هي مثلاً رفض وجود الذبيح ورفض فكرة النار أو نفيهما من سيرة إبراهيم. وحتى ذلك الذي اعتبر عند الصوفية فناء في الله عوض الذبح المادي فإنه مدرج في نفس البنية، لأن فكرة الذبح قارة، ومهما تعددت تأويلاتها فهي واحدة ولم تفقد حضورها ولا تغيرت بشكل لاقت للنظر أو بما يؤدي إلى إعادة النظر في التصور أصلاً.

ولكن كيف نفهم هذا التقويض داخل البنية الوسيطة، وقد قلنا إن ذلك من سمات البنى المتغيرة الكاشفة عن تغير آليات الذهنية الثقافية المنتجة للتصور؟

في هذا المستوى، لا بد من الانتباه إلى وظيفة أخرى تتوسط وظيفتي

تحديد الأصل وتثبيته، وهي لا تظهر في التصورات إلا في البنى الانتقالية، وتلك ما نسميها وظيفة المراجعة، وقد نهض بها بعض المفسرين أمثال الرازي وابن كثير. فموقف المراجعة هو الموقف الذي يسبق التثبيت، ذلك أن مراجعة أمر الذبيح وإن كان الدافع إليها الدخول في جدل مع اليهود، فإنها تتجاوز المصالحة مع أهل الحديث لتعني محض المراجعة⁽¹⁴⁹⁾.

- إن لنوع النص أثرا كبيرا في تحقيق بنية التصور شيئا فشيئا، فنصوص الحديث والتفسير مثلا ليس لها من الروابط والآليات السردية ما يمكن من بلورة التصور لأن المشتغلين بهذين النصين تقيّدوا بنظام ترتيب الآي في المصحف وبأبواب الحديث وعلاقتها بالفروع الفقهية، وهو ما من شأنه أن يمنع ظهور التصور مبنيًا على نحو سردي في شكل قصة متتابعة الفصول متسلسلة الأزمان والأحداث.

إن نصوص الأحاديث، يمكن وصفها بأنها القول الثقافي التشريعي التجميعي، تماما كالقرآن، إذ إن غايتها ليست الإخبار بل الوقوف عند التشريع، وما جاء حول التصور لم يكن مقصودا لذاته بقدر ما هو معبر إلى غيره. أما التفسير فهو مدرج ضمن حالة القول الثقافي التشريعي التحليلي المبني على النصين السابقين، ومهمته الكشف والابانة والتحليل، وإذا كان النوع الأول محكوما بمنطق الإجابة والتعيين، فإن الثاني محكوم بمنطق الكشف عن الإجابة والتعيين وتوضيح ذلك. وإن ما تم بين المواقع الأيديولوجية في الأحاديث أو التفاسير، لم يكن من نوع فكر المسألة والمطارحة، بل ظل مقصورا على الإجابة المخصصة لتعليم الأتباع أو المتشيعين أو المريدين. ورغم كل ذلك فإن هذه البنية الانتقالية، لم تخل من

(149) - كان يمكن أن نؤخر هذه الوظيفة لنتحدث عنها في مجالات التداول، وخاصة في كتب الجدل والعقائد، لكننا رأينا أن موقف المراجعة لم يقر في تلك المدونات بشكل لافت للنظر وإنما غلب التمجيد بالدفاع عن رؤية المسلمين لإبراهيم، ومن جهة أخرى لا تبدو المراجعة داخلة في البنية المتغيرة في العصر الحديث لأن حضور التقويض كان نوعا من إعادة التركيز للتصور.

بعض النصوص السردية التي بدأت تبين التصور شيئاً فشيئاً.

- إن البنية الوسيطة الانتقالية بنية جامعة بين نمطين ثقافيين هما الشفوي والمكتوب، فالنصوص التجميعية في بنية البداية بدأت تتمطط شيئاً فشيئاً لتصبح نصوصاً قصصية في مجاميع الحديث، ثم بعد ذلك في التفسير رغم أنها فيه موزعة على شتات الآي الناظم لسيرة إبراهيم. وكلما اقتربنا من المكتوب لم يعد التصور مبنياً على إعادة استدعاء الكلمات، بل على إعادة استدعاء الأحداث الكبرى. ومن الاشتغال بالنواة، أصبحنا شيئاً فشيئاً في المكتوب مع الاشتغال بالتصور الذي تثبتت أسسه وعناصره في أغلبها⁽¹⁵⁰⁾.

إن الأحداث تجاوزت مستوى محدودية نظم الآي، لتمتد وتتفتح، فمن حدث خلاف إبراهيم مع أبيه تتولد عناصر ولادته ومساره التكويني عموماً قبل خروجه إلى الدعوة، ولعل أثر المكتوب واضح في التمهيد أو ما سميناه موقف المراجعة، فالنشاط السردى الشفوي يؤكد الإيمان بفعل أثر النص عبر السماع⁽¹⁵¹⁾ المحدث للتسليم. والمفسر وهو يكتب أو يملئ، كان يجتهد اجتهاداً عقلياً يرسم في المكتوب، وما كان ليتم له ذلك لولا هذا الانتقال، ومن الضروري أن نؤكد أن المراجعة جهد عقلي يقل مع الشفوي ويتوفر في المكتوب.

إن البنية الوسيطة، حينما تجاور فيها الشفوي والمكتوب، وبدأ الثنائي يأخذ مكان الأول، تدرج التصور نحو الثبات المبني على المراجعة والانفتاح على النصوص الثقافية المغايرة، وانتقل من الننف الخبرية ضمن تصور مشتت موزع إلى نوع مكتمل هو التصور المتصل المبين في مدونات قصص الأنبياء والتاريخ العام.

⁽¹⁵⁰⁾ - راجع حول الفكر الشفوي والمكتوب والتر جون أونج : الشفاهية والكتابية ص 89.

⁽¹⁵¹⁾ - قيل الإيمان من السماع، انظر أونج، م ن، ص 153.

خاتمة الباب الأول / إعادة السؤال

ليس خفياً أن الصيغ الأربع المذكورة سابقاً، مرتبطة بالتصور في بنيتين، الأولى بنية البداية، حيث المكونات مشتتة وغير منتظمة وليس بينها ترابط على نحو وثيق، وقد بينا أن ذلك ليس غريباً بما أنه سمة التصور في بدايته، ثم إنه يمر إلى حالة لاحقة هي بداية التنظيم دون اكتمال في البنية الوسيطة، وهي بطبيعتها بنية انتقالية تتوسط بنية البداية والبنية الظاهرة في الصيغة المكتملة .

ومن المفيد تأكيد مسألتين بإعادة تقليب النظر فيهما:

-الأولى تتعلق بزمنية البنيتين، فبنية البداية قصيرة المدى ولا تمثل غير صيغة ظهور أو هي التجلي الأول داخل الثقافة المعنية، ولذلك فإن حالة البدء إنما هي في النهاية حالة ميلاد التصور، غير أن الناظر المتأمل يطالعه إشكال في حضور النص القرآني ذاته، ذلك أن الإخبار القرآني عن النواة الثقافية إبراهيم ليس إخبار المبدأ بل إخباراً عن المعروف، وهو أمر قد تفسره إلى حد جدلية السكوت والإبراز في النص المؤسس . يكفي أن أذكر بنص القرآن الواضح عن بناء البيت في حين تحير المسلمون في مواضع أخرى في مثل أمر الذبيح.

لقد فسرنا الأمر في الصيغة الأولى على أساس ظاهرة التجميع في النص المعرفي الأصل في الثقافة العربية الإسلامية، لكن التفسير الذي قدمنا صالح فقط لبيان التوسع الدلالي فيما بعد حتى يعقد ضرب من التكميل في اتصال

بالأخبار الأولى، وفي الأصل فهو قاصر إلى حد عن استيعاب ما جاء دقيقاً
أحياناً في خصوص سيرة إبراهيم وانتقالاته الجغرافية.

يقتضي السؤال هنا تقليباً جديداً، بابه البدء أولاً من محاولة التعرف على
النواة الثقافية فيما قبل القرآن أصلاً وقبل مطالعة أخباره، خاصة أننا نعلم أن
النصوص لا تبدأ إلا من نتف ولا تبنى على فراغ، ولا تتأسس من لا شيء.
هل يعني ذلك أن الذاكرة الجماعية تختزن بعض المعارف حول إبراهيم قبل
الميلاد النصي للتصور في الثقافة العربية الإسلامية؟

لا بد من الإشارة، ونحن بصدد الإجابة عن السؤال إلى أن التصور قد يظهر
في طورين، طور غير معلوم هو طور الاستقرار في الذاكرة، وطور معلوم
هو التجلي في النصوص، ولعل الصيغة الراسبة في الذاكرة هي المكتملة،
ويبدأ عملها بالترج في إظهار غير المعلوم وإخراجه إلى حيز النصوص
وفضاء الوجود الفعلي.

قد يجوز القول عندئذ إن انتقال التصور إلى المعلوم مرتبط بالذاكرة عموماً
ومتصل بتلك النصوص التي تفرزها وتكشف فيها بعض جوانبه.

إن الذاكرة انتقائية بطبيعتها، ولكنها من جهة أخرى مراوغة، إذ ليس يسهل
معرفة جميع ما فيها ولا استحضاره، ولا ننس أمراً أساسياً هو أن المعرفة
في حد ذاتها تذكر من أصل هو النسيان.

إذا ما تعمقنا في هذه الفكرة قد ننتبه إلى أن المسلمين ما كانوا يكملون
التصور بقدر ما كانوا يتعرفون عليه من خلال الذاكرة، وما تجود به يتلقفونه
ويوظفونه، في هذه النقطة بالذات ننتهي إلى نتيجة نستبعد منها ضرورة ما
يمس جوهر النص القرآني، كي نشير إلى أن سيرة التصور في هذه الثقافة
هي ما يختزله جهد الاستعادة والاستحضار أو الانتزاع من الذاكرة، حتى

ينقل من الكمون إلى حيز الوجود، وبهذا المعنى فإن الميلاد ليس ميلادا فعليا للتصور أو البدء بل حالة الانتقال من حيز الذاكرة إلى حيز النص المسجل الذي يعوض الذاكرة الأصلية ويصبح الذاكرة الحية التسجيلية. كنا ألمعنا سابقا إلى أن البنية متجهة من الشئيات والفوضى إلى التنظيم، لكن في ضوء النتيجة الأخيرة سنعدل القول، فالبنية كما هي في الذاكرة منظمة، وإنما البنية النصية هي التي تتطور من الشئيات إلى التنظيم، والصيغ المذكورة في البنيتين هي صور عن البنية المخترنة في الذاكرة. ومن ثم فهما بنيتان، إحداهما في الذاكرة وهي الأصلية، والأخرى نصية صورة عن الأولى، ترغب في مطابقة الأصل باستحضاره استحضارا كليا ورفده بالواقع المادي.

إن عملية البنية والتكميل منذ البدء عملية استحضار والجهد منصب على الذاكرة أكثر مما هو منصب على النص القرآني.

- الثانية، تهم ماكنت قررت أنه عودة إلى النص التوراتي وركون إليه، فالمسلمون اجتهدوا في البحث في تلك النصوص عما به يسدون الثغرات والنقائص في تصور إبراهيم، غير أن هذه العودة مشكلية في حد ذاتها خاصة إذا سألنا سؤالنا حول ما عادوا إليه، هل هو النص التوراتي أم هو ذاكرة اليهود؟ وهذا السؤال يأتي بناء على اعتبار أن النصوص بعد الذاكرة وهي استحضار. وإذا كانت العودة إلى الذاكرة فذاكرة من هي في النهاية؟

إنها دون شك ذاكرة العربي اليهودي، أو بعبارة أدق الذاكرة الجماعية العربية قبل الإسلامية، لما كنا نعلم أن كثيرا من العرب كانوا موحددين، ولم يكن التوحيد إلا من بابي اليهودية أو المسيحية.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار التحريف الذي كثيرا ما نقض به المسلمون صدق

التوراة، عرفنا أن النواة الإسلامية تدور على ذاتها أي على أصلها الأول، وكأن الإسلام يعود إلى أصوله، وهي الحنيفية من جهة وكذلك اليهودية والمسيحية من جهة أخرى. مثل ذلك يفضي بنا إلى اعتبار الثقافة لا تدور على ثقافة أخرى وإنما على الأصل الثقافي الجامع قبل تفرع الأديان ، ودون حاجة إلى التذكير بأن ما وراء الفروع الظاهرة حيث الاختلاف بين أهلها، توجد أصول ثابته مجردة جامعة.

إن التصور إذن يدور على أصله في الذاكرة، والنواة ترجع إلى أصلها الأول ، أليس هذا دليلا على أن الثقافة واحدة قبل التفرع ، وأن الوحدة المذكورة ليست في النصوص وإنما هي في الذاكرة لأنها تجمع الأصول؟. إن في ذلك إشارة خفية إلى مسألة أخرى تخرج بنا عن الأطروحة هي نحو الثقافة تؤسس مقولات عامة تحكم كل الثقافات.

يبقى أمر آخر يتعلق بالمراجعة في التفسير قبل البنينة ، أليست المراجعة والتمحيص قبل الصيغة النهائية لا تعني المراجعة الحقيقية قصد التكميل بقدر ما هي استنكار، ولكنه استنكار بخصوصية عقائدية أيديولوجية نافية للأصل العقدي السابق، فرفض القول إن الذبيح إسحاق وتقرير كونه إسماعيل يعني بداية انفصال ذاكرة فرع عن ذاكرة أصل، ومن جهة أخرى انفصال نص جديد عن نص قديم في إطار المعاندة الدينية.

إن كل تكميل بعد مراجعة يغدو تأسيسا لذاكرة المجموعة الثقافية الخاصة بها دون غيرها لتكف عن المشترك متجهة نحو التميز والتفرد. وهو ما يعني أن سيروية الاستحضار والتكميل هي الأخرى سيروية الفرز والانتقاء بما يؤدي إلى الانفصال والتميز حتى تنتهي المجموعة إلى صيغة تامة تصبح فعلا وبالمعنى الحقيقي "عربية إسلامية" بعد أن كانت جامعة أكثر من ثقافة وقائمة على التداخل.

نفهم في هذه الحال، أن ذلك التردد والاضطراب اعتمال داخلي نحو ولادة من أصل ولابد أن يطمس ذلك الأصل ويحجب. والفرد العربي المسلم من جيل لاحق إذا تعرف التصور فهو يتعرف تصورا إسلاميا لا تصورا نحت من ثقافات متعددة.

لنقل إن الفرع الجديد إذا رغب في أن يكون أصلا لابد أن يغتال أصله الأول على مستوى الذاكرة النصية حتى تتغير بعد دهر الذاكرة الجماعية غير النصية.

أما في خصوص العلاقة بين البنيتين الأوليين، فإن المشكل يظهر من مدى صواب اعتبار الثانية مرحلة تالية للأولى، ألا تمثل استئناف قول جديد في بنية البداية؟ بما أن نصوص التفسير كثيرا ما أهملت القرآن، بل حجب بسلطة المفسر، أليس قول الفسرين بدءا جديدا في صياغة التصور؟ وبم نفسر استفادتهم من التوراة التي كأنما كانت بمنزلة النص وإن أنكروا ذلك؟ إننا أمام بنية بداية في القرآن وأخرى مكتملة في المروي في الإسرائيليات والمكتوب في التوراة، ذاك الذي يمثل صيغة مكتملة.

نخلص من هذه الأسئلة المسائلة نتائج سابقة إلى ما يلي:

- إن النصوص متعاورة، وكذلك هي البنى وعلى نحوها يأتي القول في الثقافة العربية الإسلامية موصولة بغيرها.

- إن البنى تدور على ذاتها وكذلك هي البنى والثقافة أصلا.

- إن عمل الذاكرة جوهري في كل صياغة جديدة، والنص حيز تجليها.

الباب الثاني

من صيغة التصور المبين، والتوظيف
إلى ظهور صيغ معاصرة

الفصل الأول

صيغة التصور المبين في قصص الأنبياء

وكتب التاريخ العام

«لو أخذنا القصص القرآني المتعلق بالأمم الغابرة وبالأنبياء السابقين مثالا
للاحظنا تعقب المفسرين الكلاسيكيين لأخبارهم في المصادر غير الإسلامية،
إلا أنهم عملوا باستمرار على التوفيق بين ما جاء في هذه المصادر، وما جاء
في النص القرآني، والتزموا بالدفاع عن الرواية القرآنية حين تتعارض مع
الروايات الأخرى، وكذا فعل المفسرون اليهود والنصارى، كل يدافع عن
الروايات ذات الصبغة التاريخية أو الأسطورية التي احتواها كتابه»

عبد المجيد الشرفي

لبنات

يحسن الانتباه في التصور المبني إلى أننا نجمع بين مجالين معرفيين، هما مجال المعرفة الدينية ومجال المعرفة التاريخية، وإذا كانت المعرفة الدينية حاضرة من خلال صنف كتب قصص الأنبياء فإن المعرفة التاريخية تظهر بحضور كتب التاريخ العام وبيان دورها في بنية التصور، وهو ما يعني أن البنية المقصودة تظهر في هذين النوعين. بم نفسر الجمع بين هذين الصنفين؟

يعود ذلك في رأينا إلى سببين أساسيين، يتصل الواحد منهما بالآخر:

- الأول أن تطور التصنيف في المعرفة الدينية أفضى إلى ظهور قصص الأنبياء صنفا معرفيا تبين في ثناياه كل التصورات المحملة ثقافيا حول الأنبياء. وإنما نعي أن التصور قد تبلور كاملا قبل إضافة بعض المفسرين كالرازي المذكور سابقا في البنية الوسيطة، فكان دوره دور المراجعة، ومن المفيد التأكيد أن صنف التفسير لا يمكن من ظهور التصور مبنيًا أو في صيغته المثلى، وأنه لا علاقة لتبني التصور بالتاريخ، بل بنوع الصنف داخل المجال المعرفي، فهناك أصناف تظهر بعد نشوء التصورات واكتمالها، ولكنها في محمولها تقدمها مشتتة غير مبنية، والسبب في ذلك يعود إلى طبيعة مواضيعها وطبيعة مكوناتها.

- الثاني أن كتب التاريخ العام، رغم أنها صنف معرفي قد ظهر فيه تبني التصور، تمثل كذلك نوعا من التداول المخصوص، ولكن حاجاتها إلى الإخبار عن أمم الماضين جعل المؤرخين - وهم أحيانا مفسرون ومحدثون وقصاص - يؤسسون التصور التام بوصفه دالا على حقبة زمنية متصلة بتلك

الأمم المذكورة، ومثال ذلك أن التصور في تفسير الطبري لا يظهر مبنياً، ولكن "تاريخه" يقدم سيرته مكتملة، وكذا هو حال ابن كثير بين التفسير والتأريخ. وهذا يعني أن الصنف المعرفي بشكله السردى هو الذي يمكن من بنية التصور أو من إبرازه مبنياً، والناج عن هذا أن الناظر في التصورات والمشغل ببيان تبلورها في التاريخ لا بد أن يراعي هذا الفرق الجوهرى بين تبنيها في زمن معين وظهورها في زمن آخر في صنف معرفي، وإنه لا دلالة للتاريخ على تبنيها بل الأمر متعلق بالمدونات في أصنافها المعرفية.

1- كتب قصص الأنبياء

يعترض الدارس لهذا الصنف إشكال الانتماء المزدوج لمحتوياته المعرفية إلى مجالين معرفيين، فهو من جهة وثيق الاتصال بمجال المعرفة الأدبية أو هكذا أراد دارسو الأدب أن يعتبروه باعتبار خصوصيته السردية⁽¹⁾، وهو من جهة أخرى موصول بالمعرفة الدينية، لأن مضامينه مستقاة من الأصول الإخبارية الواردة في القرآن. ولم يظهر هذا الصنف تاريخياً إلا بعد تطور التفسير، أي هو رافد للتفسير أو كالقائم بدور التفسير إزاء نص القرآن بما أنه يوضح قصصه ويبين الغامض منها بالاعتماد على الذاكرة الجماعية. وإنما نجد أن الكثير من القصص ألفوا في التفسير

(1) - إن وظيفته الإبداعية دفعت إلى تصنيفه ضمن فروع الأدب، ولكن له وظائف أخرى نذكر من بينها تخصيصاً وظيفية رند النص الأصلي وهي التي تأسس لأدائها. وإن صيغة الإلزام في التصنيف كما أقرها محمد عبيدة في موسوعة أساطير العرب، ص 100، ليس لها حجة نصية، إضافة إلى أنه قد أغفل كيفية نشأة النصوص في تواتر بعضها ببعض، أما كونها منتقاة للمخيل الجماعي الشعبي فمن المفيد أن نذكر بأن كل ما وجد في القصص له أصول في كتب حافظي العلم الرسميين، ذلك أن المشتغل بالقصص كان محدثاً ومفسراً ومؤرخاً، وعلى هذا الأساس ليست كتب قصص الأنبياء هي الضامنة للخروج من مخلق الثقافة الرسمية، بل إن منتقن المخيل الجماعي كان في تلك المدونات المهمشة التي طمس أغلبها، والمثال على ذلك هو الكتب المحددة للجنس وأدبياته عند العرب، وهي في الأصل مروي شفوي.

كالثعلبي النيسابوري والكسائي وابن كثير⁽²⁾، وأن بعض المؤرخين ألفوا في القصص.

إن كتب قصص الأنبياء لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن تؤسس محتوى معرفيا مستقلا بها وغير متصل بالنص المعرفي الأصل، بل هي تستمد منه نثفه الخبرية القصصية، وهو النص المصدر الأصل الذي لا تتم صياغة تصور نبي من الأنبياء دون العودة إليه. كما أنها لا تنهض إزاء ذاتها إلا بالوظيفة الفنية الجمالية باعتبارها صنفا يتشكل داخله السرد.

إن تصدير كتب القصص بالإشارة إلى دورها في الوعظ والعبرة، يبقى هو الآخر علامة من علامات ارتباطها بالقرآن وانتمائها إلى شبكتها النصية، ورغم هذه الصلة المثينة بالنص المعرفي الأصل، فهي مثل بقية فروع المعرفة الدينية في الحديث والتفسير تقيم صلات أخرى مع نصوص مساعدة على تأسيس التصور وبنينته مفتحة بذلك على الأساطير القائمة في المرويات اليهودية والنصرانية أي إنها تحدث علاقة جديدة مع ثقافات الآخر. وقبل النظر في مضامين القصص وبيان كيفية بلورتها للتصور يحسن اعتبار ثلاث ملاحظات:

- الأولى، أن كتب قصص الأنبياء لا تتحدد بالقرون الخمسة الأولى وإنما هي مستمرة في هذا العصر الحاضر رغم أن اللاحق يلوك كلام السابق ويكرره⁽⁴⁾. ولذلك فإن هذا الصنف يأتي على رتبتين، أما الأولى فهي

(2) - راجع محمد عجينة، م ن، ص 100. وقد صدر عن دار الفكر ببيروت 1989 كتاب بعنوان قصص الأنبياء نسب إلى ابن جرير الطبري، وهو في حقيقته تجميع لما أورده الطبري في تاريخ الرسل والملوك قام به مصطفى عبد القادر عطا، وعلى أي حال لا يمكن نسبته إلى الطبري باعتباره صاحب كتاب قصص الأنبياء، وكان يمكن عنوانه الكتاب بالإشارة إلى أن مضمونه هو ما جاء في تاريخ الطبري وأن الجمع بعدي.

(4) - يظهر لقارئ قصص الأنبياء لعبد الوهاب النجار أنه ينتمي إلى بنية متغيرة معاصرة أو لكانه يقف موقف المراجعة داخل هذا الصنف المعرفي، ولكننا في الحقيقة لا نجد أي نوع من أنواع القلق والتوتر الذي أشرنا إليه في مدخل هذه الأطروحة كقلق الاعتقاد أو المحتوى أو المنهج، لأن المؤلف يجمع ما قر في المدونات القديمة، يحصه أحيانا ويقلب فيه النظر ليثبت في النهاية الرأي العام عند المسلمين.

تأسيسية يمكن أن نخبر فيها عن كتاب أول في الزمن هو كتاب محمد بن عبد الله الكسائي المعروف بقصص الأنبياء، ويأتي بعده الثعلبي النيسابوري ت 427 هـ وهو صيغة مكررة لنفس المضمون وكذلك هو مؤلف أحمد بن علي القضاعي ت 454 هـ في الإنباء بأنبياء الأنبياء ، ثم نجد الرتبة الثانية وهي حديثة ومعاصرة يمثلها سعيد بن هبة الله الراوندي في قصص الأنبياء، وعبد الوهاب النجار ومحمد أحمد جاد المولى في مؤلفين جاء بصيغة قديمة، ولم يتجاوز كل من أبي الحسن الندوي في قصص النبيين ومحمد الفقي في قصص الأنبياء والمرسلين ما حدده أصحاب الرتبة التأسيسية. وعلى نحو اختلاف المواقف الأيديولوجية اختلفت مدونات قصص الأنبياء بين سنية وشيعية، فالشيعي منها يثبت التصور الشيعي القار في الأحاديث، وكذا ما تعلق بالسني منها الذي يثبت تصور أهل السنة والجماعة. وفي محتواها المعرفي نجد بعض المدونات التي حاول فيها أصحابها تقويض بعض العناصر في التصور، غير أن ذلك التقويض لم يكن ذا بال، ولا أثر له في تغييره كما سنشير إلى ذلك لاحقاً.

- الثانية، أن كتب المتأخرين الموسومة بقصص الأنبياء لم تغير المضامين والمحتويات المعرفية، بقدر ما غيرت طرق السرد والإسناد، فالسرد لم يعد داخل الخبر الواحد، وإنما هو موصول من بداية التصور إلى نهايته، والإسناد لم يعد بمعنى الإحالة على أصحاب الروايات المنقول عنهم، وإنما وقع إغفاله، وهو أمر ذو دلالة.

- الثالثة، لا تتعلق بالصنف الذي نشغل به، بل بمنهج العرض والنقد الذي نعمل إليه في هذا المستوى من الدراسة، فإن نحن فيما سبق عرضنا الأخبار وثنيًا بنقدها في بنية البداية والبنية الوسيطة، فإن ذلك ليس ممكنًا في هذه البنية وفيما يأتي بعدها، لأننا لسنا في حاجة إلى عرض

النصوص، لسبب بسيط، هو أنها لم تتغير تغيراً جوهرياً وظلت في أغلب الأحوال على ما هي عليه، وإنما نحن في أمس الحاجة إلى إثبات كيفية تبني التصور، دونما إغفال لما قد يطرأ من تغييرات إن هي طرأت. وذلك في رأينا يجنبنا الوقوع في مأزقين، تكرار النصوص دونما فائدة وتضخيم الدراسة، ولكننا في المقابل أثبتنا الإحالات وعينا كل مخطوط كي تبقى للناظر فرصة الاطلاع عليها ممكنة وهينة.

أ- علامات البنية في قصص الأنبياء.

أ-1- ترسيم هوية إبراهيم وتحديد الأصل.

إن تحديد أصل إبراهيم ونسبه يعني تبلور مسار بكامله لأنه دال على النشأة والنمو إلى حد الممات، وعادة لا يقع تحديد أصول الشخص العرقية إلا بعد ثبات سيرته وقرارها في المتداول بين الناس، وهو وجه من وجوه التاريخ لمسيرة الفرد المقدس بشكل يمكن من فهم تاريخه ورسم مسار تكوينه⁽⁵⁾. وليس البحث عن الأصل والعرق محاولة لا معنى لها عند القدامى، وإنما هي في الثقافة بحث عن تدرج وتسلسل لسيرة الفرد على نحو يقع به تكميل التصور وإقامة السرد بطريقة تجعل حياة النبي قابلة للتذكر في قالب حكاية.

لقد أثبت القصص سلسلة نسب إبراهيم إلى حدود نوح⁽⁶⁾، واعتبره بعضهم أبا الأنبياء، وذلك ما استمر تقريباً في ذاكرة المسلمين وفي

(5) - راجع مفهوم مسار للتكوين Genèse, عند :

Jean Piaget : Epistémologie génétique et recherche psychologique, PUF. Paris 1957, p 20-50.

(6) - راجع قصص الأنبياء للخطبي، ص 63، وابن كثير، ص 120، وسيد حسن اللواساتي، ص 68، وعبد الوهاب النجار، ص 70-73.

نصوصهم الرسمية⁽⁷⁾، بل كان أكثر من ذلك، مما يصدر عن به القصص وكأنه فواتح القول في إبراهيم، وما يقابله هو أن تكون الخواتيم عندهم إشارات إلى مدة تعميره ثم موته، وهذا يعني أن ذلك التصدير مجتمعا إلى إخبارهم عن أبنائه وأزواجه هو بمثابة تحديد هوية إبراهيم بما يخرج به إلى حيز المعلوم قانونيا⁽⁸⁾. إن لحظة تحديد الأصل ليست مستوى أول من حيز التصور النصي، وإنما هي مستوى خاتم لأن التصور في هذه المدونات يبدأ بالإشارة إلى الأحداث الكبرى المؤسسة للسيرة، وعن ذلك تظهر الأسس والعناصر في شيء من الترابط.

إن إقرارنا بأن هذا العنصر التأصيلي يتعلق بمساره الأسري وبقية المسارات، يعني أن وجوده ضروري في تكون كل تصور لأنه من أدل العلامات على اكتماله، ولا ننفي أن خصوصية التأصيل بالنسب هي عنصر في السيرة، أي خصوصية تاريخية تدخل ضمن باب المعارف التاريخية الدنيا التي تتطلبها الترجمة للشخص التاريخي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار نوع المعرفة ومنهجها بوصفهما المحددين الأساسيين للصنف المعرفي، فإن هذا مما استعارته المعرفة الدينية من علم التاريخ لتردد به تصوراتها، وليس هذا النوع من الاقتراض خارج ثقافي أي بين ثقافتين مختلفتين، وإنما يتم داخل ثقافة واحدة وفيما بين أصناف أو مجالات معرفية⁽⁹⁾.

أ-2- الاتصال السردى

إن خاصية الاتصال السردى بدلا من انقطاعه هي من أهم العلامات على تبين التصور، وقد يظهر ذلك في الشفوي، ولكن ليس بإمكاننا بيانه

(7) - راجع نعمة الله الجزائري: قصص الأنبياء، ص 121.

(8) - إن ذلك هو تقريبا ما يسمى عندها اليوم بتحديد الحالة المدنية للفرد.

(9) - كنا بينا سابقا أن ذلك يعود إلى غياب ظاهرة التخصص في المعارف عند المسلمين القدامى وغلبة الفكر الموسوعي على المشتغلين به.

لخروجه عن مستويات دراستنا، كما يظهر في المكتوب بتواصل سرد أخبار التصور على امتداد صفحات كاملة دون قطعه بالالتفات إلى غيره من التصورات أو المواضيع، وذلك يعني أن المكتوب في تواصله النصي يقوم مقام الحكاية الشفوية، حيث الأحداث والشخص والزمان والمكان.

إن الغاية ليست الإمتاع فقط بل كذلك الإخبار عن حال من أحوال أحد الأنبياء في الزمان والمكان، والمفروض أن التخيل في تلك القصة غير معتبر لأن طرفي السرد الراوي والمروي له، أو القاص والقارئ، مقتنعان سلفاً أن ما جرى من أحداث جرى على سبيل اليقين، وأنه قد حدث لا محالة في التاريخ.

إن فعل القص في الكتابة التاريخية يحيل بأحداثه إلى تطابق بين المحكي والواقع أي أن الأحداث ليست وهمية، ولكنه في الأدب فعل تخيلي ما عدا ما كان منه سيرة ذاتية، ومثل هذا يجعل القصص، بالنسبة إلى المسلمين، نوعاً من أنواع الكتابة التاريخية المقدسة بما أنها قريبة من حقيقة التصور، أو هي التصور ذاته دونما شك. بخلاف هذا، فإن القص في الأدب ليست غايته الإحالة على التاريخ بل وظيفته الإمتاع، وحتى في الحال الذي نعتبر فيه نصوص الأدب وثيقة تاريخية، فنحن نوظف الأدب لفهم التاريخ، ولكن قصد الكتابة الأدبية مغاير لقصد كتابة القصص عند القصاص لأنهم افترضوا دائماً أن الغاية من قصص الأنبياء العبرة والموعظة وتعريف المسلمين بحال أصولهم الأولى وسيرة أجدادهم.

يظهر الاتصال السرد في قصص الأنبياء بظهور وحدة التصور من وحدة الموضوع المطروق في الأثر، وقص حال إبراهيم هو باب من جملة أبواب أخرى متعلقة بقص أحوال الأنبياء عموماً. والتصور مجمع في

عدد من الصفحات و لا يجاور إلا ما كان شبيها به ومن جنسه، وقلما نجد في هذا القصص موضوعا آخر لا يمت له بصلة. والمحدد في هذه المدونات، أنها قص أحوال الأنبياء الغابرين إجمالاً أو تمييزاً.

وهكذا يمكن أن نسمي الدليل الأول من الاتصال السردى بالتصور في المقام، أي وجود تصور إبراهيم في مقام الحديث عن الأنبياء، وإذا ما كان خارج مقام الإخبار عن الأنبياء، جاز اعتباره داخلاً في مجالات التداول كما نحدد ذلك لاحقاً. ويظهر الاتصال السردى فيما نسميه باتصال الأسس بالنواة الثقافية، فقول الثعلبي "مجلس في قصة إبراهيم"⁽¹⁰⁾، أو قول ابن كثير "قصة إبراهيم"⁽¹¹⁾، والراوندي "في نبوة إبراهيم"⁽¹²⁾، ونعمة الله الجزائري "في قصص إبراهيم"⁽¹³⁾، وعبد الوهاب النجار "إبراهيم"⁽¹⁴⁾، وأحمد جاد المولى "إبراهيم"⁽¹⁵⁾، مما جعل الأسس تدور حول تلك النواة الثقافية، حتى إنه لا قص يغفل ذكر الأسس وعلاقات العناصر بعضها ببعض، وكلهم على حد سواء يعرضون لسيرة إبراهيم ومختلف علاقاته.

ويظهر الاتصال السردى كذلك في تداخل الأسس لا في استقلال بعضها عن بعض، ومما لا شك فيه أن هذا التقسيم وفق أسس وعناصر ووحدات ليس تقسيم القصص، وإنما هو عائد إلينا باعتباره إجراء منهجياً، ولكن الإجراء السردى عند القاص يتمثل في تحقيق تواصل سردي بين الأحداث في شكل حلقات متصلة غير منقطعة، وذلك سمة الفكر السردى،

(10) - الثعلبي : قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس، ص 63.

(11) - ابن كثير : قصص الأنبياء، ص 120.

(12) - الراوندي : قصص الأنبياء، ص 103.

(13) - الجزائري : قصص الأنبياء ص 121.

(14) - النجار : قصص الأنبياء ص 70.

(15) - جاد المولى : قصص القرآن، ص 31.

فالراوي يبدأ دائما من حيث البدء الطبيعي لكل سيرة بالأصل والميلاد لينتهي بأمر الموت، وهذا يجعل للتصور استهلالا سرديا وقفلة سردية هما الميلاد والموت، ويراعي القاص أحيانا التسلسل الزمني للأحداث وإن قدم وأخر فهو يشير لا محالة إلى تراتب معين لتلك الأحداث.

إن الاتصال السردى، بما هو علامة من علامات تبينين التصور، يحقق الوظيفة المرجوة في حياة الجماعة، فكل سرد شفويا كان أو مكتوبا، حقق نوعا من المشاركة الوجدانية بين الجماعة وجعل الفرد يتمها في الجمع وينصهر⁽¹⁶⁾، وهو يعقد الألفة بين السامع والمتكلم أو بين القارئ والمقروء، فهو إذن شكل عقدي يؤدي إلى توحيد الروح الجماعية. وبما أننا نعتبر قصص الأنبياء من نوع القصص الملحمي مع اختلافات جزئية عن الملاحم فإن الشكل الملحمي يؤسس رمزية للجماعة، وتلك الرمزية هي أساس اشتغال وظيفة الإيلاف العقدي والعرفي.

إن الشكل السردى أكثر اتصالا بعالم الحياة المعيش، وأبعد عن التجريد، وليس للتجريد طريق إلى ذاكرة الجماعة، بل السرد المبني على الأساطير هو الذي يأخذ الأحياز الكبرى في الذاكرة. فالجماعة وهي تحفظ تصور إبراهيم وتبثته، تخزنه في الذاكرة بالشكل السردى الذي يبدو أكثر قدرة على تنظيم الأحداث وتثبيتها كي تتواصل في تاريخ الجماعة من عصر إلى عصر ومن جيل إلى آخر، كما يبقى الشكل السردى قادرا على تنظيم الاعتقاد لأن التفكير فيه سابق للمنطق⁽¹⁷⁾.

(16) - راجع لونغ : الشفافية والكتابية، ص 110.

(17) - م ن، ص 116، وانظر مثلا كيف أن أبا الحسن الندوي في كتابه قصص النبيين، مؤسسة الرسالة بيروت، طبعة 20، 1983، يقدم قصة إبراهيم في ستة عشر مقطعا شعريا بالمحافظة على الشكل السردى وهو بذلك يجمع السرد إلى الجنس الشعري، وهما أكثر قدرة على تثبيت التصور وحفظه وتأمين تواصله بين الأجيال.

إن الشكل السردي إذن، يؤدي وظيفة الإيلاف العقدي والعرفي أكثر من سواه، ويثبت الأسس والعناصر ويؤمن تواصلها بين الجماعات العقديّة في تداولها الشفوي والمكتوب، ويمكن فهم ذلك أيضا في إطار ما تسعى إليه الجماعة، وهو تأمين استمرارية المعتقد وحمايته من الاندثار، فبعد وظيفة التثبيت توجد ضرورة وظيفة مكملّة، هي وظيفة الحفظ التي ستمكن فيما بعد من تحقيق وظيفة التذكير بالأصل، وإذا كان التذكير بالأصل ممكنا إظهاره في نصوص الثقافة، فإن الحفظ في الذاكرة لا يسهل الكشف عنه ولا دراسته والانتهاء منه إلى نتائج صارمة لأنه يتجلى في أشكال مختلفة لبوسة لكل ما يمثل المخيال الشعبي وكل ما يمثل الرموز.

إن نصوص القصص وهي تعتمد على المروي، تبقى من أغنى النصوص من جهة المعلومات، وذلك ما يساهم في أداء الوظائف المذكورة. ورغم هذه القوة في إحداث الأثر في المستقبل، فإن نصوصه تعد من أفقر النصوص في التفسير، وكأن التفسير قد قامت به تلك المدونات المذكورة في البنية الوسيطة سابقا⁽¹⁸⁾.

أ-3- تحديد الأحداث بالتاريخ والجغرافيا وتعيين تراتبها

إن قارئ قصص الأنبياء لا يجد حدثا في سيرة إبراهيم مفصولا عن الزمان والمكان وخاصة تلك الأحداث الرئيسية، فكل حدث مؤطر تاطيرا بينا، وإن بدا أحيانا مختلفا من قاص إلى آخر أو من سني إلى شيعي، وهو حلقة معلومة من حلقات سلسلة أحداث أخرى، وهذا لا ينفي أن هناك أحداثا مكملّة لم يحدد القصاص المسلمون لها زمانا ولا مكانا، رغم أنهم اعتبروها

(18) - راجع 20 p، C.Levi- Strauss : L'anthropologie structurale, Plon, Paris 1958.

من مكونات التصور. وقد تعلق ذلك بالوحدات الصغرى في مسار الإعجاز وفي المدونات الشيعية، أكثر من غيرها، ويمكن تفسير ذلك بظاهرة الإعجاز في حد ذاتها التي تخرج عن أفاق العقل وتستعصي على كل تحديد⁽¹⁹⁾.

أما تحديد الأحداث بالتاريخ والجغرافيا فتنبهت لنا الأمثلة التالية :

فمولد إبراهيم كان بأرض بابل المعروفة بالعراق⁽²⁰⁾، مع اختلاف في الموضع الأصلي، فقيل بكوثى، وقيل بالوركاء، وقيل بحران⁽²¹⁾، وحدد تاريخ ميلاده بعد طوفان نوح بنحو 1263 سنة، وبعد آدم بـ3037 سنة⁽²²⁾، ويذهب بعضهم إلى حد تعيين يوم ولادته باليوم الأول من ذي الحجة⁽²²⁾، وقيل بين ولادته وولادة نوح 890 سنة أو غير ذلك⁽²³⁾، في حين أن محنته كانت بأرض كوثر، ومنها بدأت هجرته إلى الشام وحران⁽²⁴⁾، وكان ذبح إسماعيل بمكة. ولئن قر عند الرازي أنه الذبيح فلقد حافظ القصاص على تردد المسلمين، ومالوا أحيانا إلى القول بإسحاق ما عدا المتأخرين منهم⁽²⁵⁾. وقد تقع الإحالة على زمن الحدث أحيانا بما يمكن أن نسميه العلامة التاريخية

(19) - راجع ذلك في كتب قصص الأنبياء الشيعية، خاصة عند الراوندي ونعمة الله الجزائري، مثل خير إبراهيم مع ماري ابن أوس، عند الراوندي ص 115، والجزائري، ص 125، وتحول الرمل دقيقا عند الجزائري، ص 122.

(20) - انظر تحديد ابن منظور لبابل، باب اللام، فصل الباء، جزء 11، ص 41-42.

(21) - انظر الثعلبي النيسابوري، ص 63، ونعمة الله الجزائري، ص 134، وابن كثير، ص 120، وعبد الوهاب النجار، ص 79، ومحمد أحمد جاد المولى، ص 31.

(22) - الثعلبي النيسابوري، ص 63.

(22) - الجزائري ص 129.

(23) - راجع عبد الوهاب النجار، ص 73.

(24) - انظر الثعلبي ص 69، وابن كثير، ص 121 و ص 135، وعبد الوهاب النجار ص 83، ونعمة الله الجزائري ص 134، وجاد المولى، ص 44، والراوندي ص 106، وانظر مخطوط قصص الأنبياء مجهول المؤلف، ص 88.

(25) - الثعلبي ص 80-81-82، مخطوط قصص الأنبياء، ص 92-93، وهو لم يحدد موضع الذبح بوضوح، وابن كثير، ص 146، 149، وقد أقر في تفسيره أنه إسماعيل، والراوندي، ص 108-109، ونعمة الله الجزائري، ص 159-161، وعبد الوهاب النجار، ص 101-102، وجاد المولى، ص 52-53.

الدالة على الزمن دون تعيينه، والأمثلة على ذلك كثيرة، نذكر منها قول الثعلبي وغيره بأن ولادة إبراهيم كانت زمن نمرود وكذلك كانت محنته وهجرته⁽²⁶⁾.

ويبدو أن أهم ما يمثل البنية هو انتهاءهم إلى ترتيب معين للأحداث، وذلك الترتيب كان غائباً في بنية البداية وغير مستقر في البنية الوسيطة، وقد بينا أن المانع من الانتهاء إلى الترتيب هو توزع قصص إبراهيم على آي القرآن ومثله في التفسير واعتماد المحدثين والمفسرين نفس الصورة التي جاء عليها ونفس الانتظام الذي بدا في النص المعرفي الأصل وفق ترتيب المصحف.

يبدأ إذن تصور إبراهيم عند كل القصص من حدث ولادته المرتبط برؤيا نمرود ليلاً وإخفائه عنه في غار أو جبل⁽²⁷⁾، مما يعني أن عنصر الولادة انتهى إلى تبلور بمختلف وحداته المكونة رغم أنها تنقص أو تزيد من قاص إلى آخر، وهو ظاهر الرتبة من حيث إنه فاتح القص، وقد يحدث أحياناً أن يؤخر كما عند الشيعة، والمهم أنه لا يسقط من القص. وقد ثنى القصص بعنصر المحاجة بين إبراهيم وأبيه وقومه ثم كسر الأصنام والمحنة ومحاجة نمرود وإحياء الطير⁽²⁸⁾.

وبعد ذلك يأتي النظر في رحلات إبراهيم، ويذكر أمره مع فرعون

(26) - الثعلبي، ص 63-68، وابن كثير، ص 132، والجزائري، ص 131، واللؤاساتي، ص 69، والراوندي،

ص 104، ومخطوط قصص الأنبياء، ص 82-83-84، وجاد المولى، ص 42.

(27) - انظر الثعلبي، ص 63، والراوندي، ص 103-104، وابن كثير، ص 120، ومخطوط قصص الأنبياء،

ص 69-74، ونعمة الله الجزائري، ص 128-129، وجاد المولى، ص 31، واللؤاساتي، ص 71.

(28) - الثعلبي، ص 66-68، ونعمة الله الجزائري، ص 162، ومخطوط قصص الأنبياء، ص 78-79، وابن

كثير، ص 120، 131، 161، والراوندي، ص 104-106، والنجار، ص 79-81، وجاد المولى، ص 38-46،

واللؤاساتي ص 71-75.

مصر وعلاقته بهاجر وولادة إسماعيل⁽²⁹⁾، ثم يأتي خبر البشري والذبح وبناء الكعبة وتأسيس طقوس الحج كما تثبتت عند المسلمين لاحقاً أو كما تمثلها الرسول محمد وحاول تقنينها في شعائر واضحة بينة يلتزم بها المسلم⁽³⁰⁾. وأخيراً يذكر أمر وفاته ووفاة أزواجه وولده⁽³¹⁾. وقد أضاف بعض القصص في مواضع متفرقة من التصور ووحداته بعض الأخبار المتعلقة بفضائله وهيئته واختنانه ومنزلته في الآخرة⁽³²⁾.

هكذا يمكن أن نرتب الأحداث داخل التصور على نحو عد عندهم ترتيباً تاريخياً بحسب وقوعها في الزمن : رؤيا نمرود ← اختفاء إبراهيم في الجبل أو الغار ← خروجه ← المحاجة ← كسر الأصنام ← المحنة ← محاجة النمرود في الحياة والموت وإحياء الطير ← رحلته إلى الشام ← رحلته إلى مصر ← لقاءه فرعون ← عودته إلى الشام ← ولادة إسماعيل ← ارتحاله بهاجر وإسماعيل إلى مكة ← عودته وبشراه بإسحاق ← أمر لوط وأهل قريته ← حدث الذبح ← بناء الكعبة ← تأسيس طقوس الحج ← وفاته.

ونقف على ما يخرج بنا عن الأحداث في سيرته، وقد قصدنا ذكر مناقبه وفضائله ومنزلته في الآخرة، وكأنه نوع من تعديد الخصال رثاء للميت، بل هو عنصر شعري في المراثيات يظهر في القصص، وهو تقليد

(29) - الثعلبي، ص 69، وابن كثير، ص 137-141، والراوندي، ص 106-108، والجزائري، ص 149، واللواساتي، ص 77-78، ومخطوط قصص الأنبياء، ص 85-87، والنجار، ص 84-94، وجاد المولى، ص 46-49.

(30) - الثعلبي، ص 75، 80، وابن كثير، ص 142-146، والراوندي، ص 108-109، والجزائري، ص 158-160، واللواساتي، ص 82-86، 90، والنجار، ص 101-106، وجاد المولى، ص 52-58.

(31) - الثعلبي، ص 85، وابن كثير، ص 174-177، ومخطوط قصص الأنبياء، ص 95، والراوندي، ص 113، واللواساتي، ص 96-97، والنجار، ص 110-111.

(32) - الثعلبي، ص 86، سماه باب خصائص إبراهيم وابن كثير، ص 173، سماه صفة إبراهيم، والجزائري، ص 121، واللواساتي، ص 66-67-68.

ثقافي يوجد في الثقافة العربية الإسلامية وفي غيرها من الثقافات، يحصل دائما بعد موت الرمز والبطل العظيم. وفي هذا العنصر تعد الجنة حاصلًا في آخره إبراهيم.

يمكن إذن أن نقر في تصور إبراهيم جملة من الأسس الداخلية المكونة للسيرة، وأسا خارجيا من صنع الجماعة ليس من السيرة ولكنه حاصل السيرة، أما الأسس الأولى التي سمينها أحيانا كثيرة بالمسارات⁽³³⁾، فهي العقدي والعائلي والجغرافي ويدرج فيها أس الإعجاز كلما تعلق الأمر بخبر إعجازي. وأما الأس الثاني الخارجي فهو المؤسس على السيرة المرتبط بالهيئة والفضائل والمناقب، ومثل هذا يفضي بنا إلى دراسة كيفية تكون التصور بنمط داخلي حدثي يفترض أنه تاريخي، ونمط خارجي يظهر من ذكر الأحداث.

لنبدأ أولا ببيان العلاقة بين المسارات في السيرة والأس الخارجي، وذلك ما يمكن فهمه بالنظر إلى علاقة الجماعات الثقافية بنمط السيرة، فكل جماعة تحيل إلى المسارات في إطار شبكة من العلاقات المرجعية الرسمية، تعبر بها الجماعة عن ذاتها وعن تاريخها وعن سيورتها، ونجد ضمن ذلك مجمل الوظائف مجمعة في وظيفة الإيلاف العقدي والعرقى، وكل جماعة تسعى دائما إلى نوع من البنية الرسمية والتثبيت المخصوص الممحض إلى الحفظ والتخزين الثقافيين.

وإذا ذكر المسار العقدي فهو مسار الجماعة عقديا، ودلالته على الفرد هي دلالة على الجماعة وإذا ذكر المسار العائلي، فإن العائلة هي

(33) - إننا نراوح دائما بين استعمال مصطلحين لا يحرلان على نفس المحتوى المعرفي عندنا، هما المسار والأس ونفرض بين مستويات الاستعمال، فإذا استعملنا الأس فإننا نحيل به على مكون من مكونات التصور المجرد وإذا قصدنا المسار فيعني أننا نخبر عما هو داخل السيرة.

الجماعة أو في معناها بوصفها من نسل إسماعيل بالنسبة إلى المسلمين ومن نسل إسحاق بالنسبة إلى اليهود. والمسار الجغرافي لا يختلف عن ذلك، فهو ارتحال مقدس قد مكن من جمع هذه الجماعة، يستثمره بعضهم أحياناً في الرغبة في اكتشاف أصل الجماعة⁽³⁴⁾.

عندئذ فإن ما يأتي بعد التثبيت الرسمي هو ما يلهج بذكره الناس دون معرفة بأصوله ولا بحدوده، وهو نوع من المعرفة التمجيدية المتعلقة بقيم الجماعة، مثل أول من تطهر، أو أول الكرماء، أو غير ذلك مما أثبتناه في الأس الخارجي بوصفه حاصل تداول التصور في المروي أو المكتوب، وكأنه الخلاصة من ذلك، وهو يجد أصوله في بنية البداية والبنية الوسيطة، يتصل بكل الأسس ولا يتصل بأس بعينه.

إنه حاصل ما لا يمكن الاستدلال عليه بالتاريخ والجغرافيا، لأنه مكون قيمي، وهو معين الجماعة تستمد منها قيمها أو قل هو الهيئة القيميّة والسلوكية التي ترغب الجماعة في أن تولدها من سيرة هذا النبي. بعبارة أخرى هو حاصل القيم الرمزية التي تجعل من نواة إبراهيم رمزا أو مثالا. فإذا كان الرمز أمكن تفريعه إلى كل ما يتضمنه، وإذا كان المثال سعت الجماعة إلى أن تقترب منه أكثر فأكثر.

إن المتكلم الفرد في الثقافة، المنتمي إلى الجماعة ينسب إلى إبراهيم الغيرة ولبس السراويل وستر العورة والكرم والطهارة، وليس ذلك على سبيل اليقين، بل ما يحتمل الصدق والكذب واستعصى عليهم الحسم في أمره ولذلك لم يقل القصاص إنها وقعت في زمن كذا وبموضع كذا، بل هي ما يخرج عن إمكان التحديد، وما لا يمكن نفيه، بخلاف المسارات فإنها بتطور الثقافة

(34) - يظهر هذا من كتب الرحالة وذلك ما نعالجه في مجالات التداول.

وبالخروج من المعرفة التقليدية إلى المعرفة المعاصرة يمكن أن تسقط بعض أحداثها أو تنفى كلها بوصفها ليست من التاريخ في شيء، وما لا يمكن للدارس المعاصر إقراره أو نفيه هو الكرم أو الطهارة أو غيرهما، لأن ذلك يخرج عن حدود آليات إثباته العلمي، وأقصى ما يمكن أن يقدمه هو أن يفسر وجود هذا الأس الخارجي.

إن ذلك إذن هو المجموع الحاصل من التوارث القيمي والخلقي والخلقي المفترض أنه كالملاحق بسيرة إبراهيم على سبيل التوشية والتحلية، بالنقل الشفوي أو بالمرسوم المكتوب. والمسارات تقضي إليه بعد تداول معين، إذ يقر للقاص أو المتكلم أنه ما بقي بعد القص أو بعد السرد، وكأنه ما تلتقطه أذن السامع بوصفه معرفة مجزأة غير متصلة، وهو علق بالذاكرة، يسهل حفظه كلما أخذ صيغة المعلومة كما وطرافة، في مثل أول من صافح وأول من عانق.

وعادة ما يهتم الناس بمثل هذا النوع من المعارف ويتداولونه ببسر إذ تختلف عن القصص المطول في كونها كالإشارة التي تدخل في باب المساجلات بين الجماعات، وفي القصص المتصل يظهر التصور برمته مما يجعل حفظه عسيرا على الذاكرة، بل إن ذلك يتطلب قدرة على تخزين كل الأحداث مع أشكالها السردية.

وهكذا فإن للتصور صورتين، صورة تظهر فيها البنية مكتملة بأسس ترسم التعاليم وتحيل على التاريخ والأصول المشتركة وغير ذلك، وصورة أخرى تتعلق بالممكن تداوله معرفيا، وهو ما سيظهر أكثر في مجالات التداول، ولا يقتصر الأمر على محتوى الأس الخارجي، بل تتحول كل الأحداث إلى رموز يثبتها المسلمون من أهل المعرفة في ثايا مدوناتهم، وهي

ما استملح أو ما جل ذكره وعز، أو كان في باب التمثيل والعبرة، وإن هذه الحالة هي حالة اشتغال وظيفة التذكير بالرمز والاعتقاد والتذكير بالأصل في شيء من التواتر والتناوب في الظهور.

إن التثبيت إذن كان قد بدأ في البنية الوسيطة، وهو ظاهر في هذا المستوى بوظيفة التذكير بالأصل وهذا ما يحضنا إلى قانون ثقافي، فكل وظيفة تخلق من داخلها الوظيفة العاقدة لاستمراريتها، وكل بنية ليست منفصلة عن البنية السابقة بمعنى الانفصال التام، وإنما هي متصلة بما يسبق ويلحق وذلك نوع من الاشتغال الثقافي على سنة من التوالد والتعلق والتواشج.

أما نمط السيرة التاريخي أو المعتبر تاريخيا، والذي توهم المسلمون أنه وقع، فهو مبني وفق تتابع الحدث ولا يقع التقديم والتأخير إلا لاعتبارات مخصوصة غير مخلة بالتسلسل.

ومسار الإعجاز يظهر ثقافيا في كل التصورات المبنية على نوى ثقافية متصلة بشخص مقدسة، وهو أس ملازم جامع، فسيرة النبي أو البطل في مساره الأسري والعقدي والجغرافي في مبدئها إعجازية وكذلك هي في منتهائها. وكما نرى في تصور إبراهيم فإن الإعجاز يلزم كل المسارات من مولده إلى نجاته، من النار إلى ارتحاله على البراق وفداء ابنه.

إنه تصور ثقافي يكتسي الطابع القدسي يظهر في ثلاثة أنواع من الأسس، النوع الأول هو المؤسس للسيرة، وله علاقة بثلاثة مسارات في العقيدة هي الدعوة وظروفها والعلاقات مع الأسرة والانتقالات في الأرض، وهذا الأس هو المكون لسيرة الفرد المقدس وهو متوارث بعده في النرية⁽³⁵⁾.

(35) - تستمر نفس السيرة مع إسماعيل وإسحاق في زمن إبراهيم، وهي بعده مستمرة مع محمد ثم عند أئمة الشيعة، ويمكن قياس ذلك على الشيعة في علاقتها بمحمد والحسن والحسين، كما يمكن تعميم ذلك على كل الأنبياء فبعد إسحاق يعقوب ثم يوسف، وعموما فإن ذلك مدخل مفيد لدراسة أشكال التواصل العقدي.

إنها سيرة مؤمنة لوظيفة التواصل العقدي وهي النموذج المتكرر الذي يظهر في أدوار تاريخية متعاقبة مع الأنبياء اللاحقين.

أما الثاني فهو المؤسس للإعجاز، وفي مساره يحدث التعالي والمفارقة، أي ما يثبت أن النبي أو البطل المقدس عموماً يختلف عن بقية الناس، فكل معجز متعال مفارق لا يتكرر مع كل البشر لأنه سمة ضرورية بها يقع التمييز بين الزعيم والأتباع، والقائد والمجموعة، والنبي والمؤمنين، إنه تلك الخصلة المميزة التي تحقق معنى الفرادة والقيادة⁽³⁶⁾.

في حين أن الثالث هو الأس المندرج ضمن ما نسميه "الذكر"، بمعنى ما يجمع معاني الرمز المخلدة في الذاكرة، وهي جملة قيم تختزل في الرمز حيناً من الزمن، ويقع استحضارها في كل حدث شبيه أو سيرة شبيهة، وتذكر بها الجماعة دائماً بتكرار طقوس الرمز، فيكفي أن ينجز الفرد حدث الختلان، وأن ينحر في عيد الأضحى ليكون بذلك مكرراً للفعل الإبراهيمي المقدس.

والنتيجة من جملة ما سبق أن هذا التصور ثقافي عقدي ثلاثي التكوين، تبنينه أسس مؤمنة لاستمرارية السيرة، وأسس مؤدية إلى وظيفة التعالي وأسس مؤدية إلى وظيفة الترميز، وثلاثتها متواشجة، لا يمكن الفصل بينها ببسر، ولا تظهر في زمن واحد من عمر التصور لأن تكوينها يتم بشيء من التدرج والتلاحق والتتابع. ويمكن لهذه الأسس أن تظهر مجتمعة في مدونة دالة على التبنين، ولكن يمكن كذلك أن يظهر بعضها ويختفي بعضها الآخر حسب غايات المشتغل بالتصور، وباعتبار إمكانات توظيفه عقدياً وسياسياً.

إن الوضع الاعتباري لظهورها مجتمعة هو حالة التصور المبنين، ولكن يحدث أحياناً بعد البنينة أن نقف عند تقويض مخصص لبعض

(36) - تنطبق هذه الملاحظة على دراسة الزعيم وشيخ القبيلة والإمام ... فذلك نموذج ثقافي يقوم على العقائد المتأصلة بالنواة الثقافية، ويمكن مراجعة ذلك في الملحة اليونانية والسيرة الهلالية وسيرة عنزة على سبيل المثال كما يقع استحضارها في الحياة المعاصرة.

العناصر في بعض المدونات، ومثال ذلك ما يأتي في "تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم حثالة الأغبياء" لأبي الحسن علي محمد السبتي الأموي المعروف بابن حمير⁽³⁷⁾، وقد ألفه في "الرد على الملاحدة وضعاف النفوس من القصاص والمؤرخين"، وفند فيه أمر الكذبات الثلاث لأن الأنبياء عنده لا يكذبون، وجوز أمر الكرامة في مثل ما تعلق بإخفائه في المغارة، وهو يبرئ إبراهيم ويرد على الباطنية صوفية وشيعة⁽³⁸⁾، ولكنه لئن كان يرد على هؤلاء فهو من جهة أخرى يثبت العقائد السنية، مما يعني أن التفويض ليس بسبب تغير الذهنية الثقافية المنتجة، بل له بعد مذهبي فرقي ولا يفهم إلا في هذا الإطار.

إن اجتماع هذه الأنواع الثلاثة يبقى أهم علامة دالة على تبلور التصور واكتماله، غير أن غياب أحد الأنواع المذكورة له دلالاته، وإذا كنا أشرنا سابقا إلى أن الغياب مفسر بعدم الاكتمال في بنية البداية والبنية الوسيطة، فهو يفسر إضافة إلى ذلك بحالتين، الحالة التداولية كما سنرى في مجالات التداول، وحالة البنية المتغيرة بتغير الذهنية الثقافية المنتجة، وهو ما ندرسه في الفصل الأخير من هذه الدراسة⁽³⁹⁾.

أ-4- الحمل على المعتبر معروفا وحضور العناصر وغيابها

إن هذه العلامة مشكلية لأنها قد تعني أمرين: الأول أن المعتبر

(37) - هو أندلسي مغربي، أدرك عصر الموحدين، وقد عاش بين القرنين السادس والسابع الهجريين، حقق كتابه المذكور محمد رضوان الداية، وصدر عن دار الفكر، دمشق سوريا، في طبعته الأولى، سنة 1990. وهذا الكتاب موجود بمكتبة الأسد في دمشق، ويمنع التصوير منه ولا يطلع عليه الباحث إلا بترخيص خاص !

(38) - تنزيه الأنبياء، ص 80-85.

(39) - إننا نحمد دائما إلى بيان وظائف التصور من نتائج الدراسة محاولين التعميم بالنظر إلى دلالاتها على الثقافة والتصورات الثقافية عموما، ونحن نطمح إلى استخلاص قوانين ثقافية عامة تمكن من دراسة التصورات الثقافية الأخرى. ورغم أننا نعي أن هناك اعتراضات كثيرة وإكراهات معرفية إذ إن التجريد يوقع في المزالق، فإن ما يشجعنا على ذلك هو إمكانية صواب تلك القوانين مع غير سيرة إبراهيم، وليس أدل على ذلك من الاستدلال بسيرة الأنبياء لدخل مجال للمعرفة الدينية، وبالسيرة الهلالية في المتخيل الشعبي.

معروفا دليل بداية الإغفال الكلي، وذلك داخل في البنية المتغيرة، فما كان متداولاً بين الناس يصبح عادياً ويفقد تدريجياً سحره وأثره في النفوس، إذ سرعان ما يبلى، والبالى آيل إلى نسيان فناء، غير أن هذا ليس قاعدة عامة لأن الجماعات العقدية قد تعتمد إلى إحيائه من جديد باعتبار ظروفها الأيديولوجية، وهذا أمر ليس بإمكاننا إثباته، ولعل أهم مانع من اعتباره دالاً على البنية المتغيرة هو الأمر الثاني الذي نسميه انقطاع الخبر أو انقطاع العنصر من جيل إلى جيل لأن ذلك دليل تثبت، فالمنقطع ينتهي ولا يتواصل، وهو مثل المعتبر معروفاً منقطعاً في المكتوب والشفوي وحاصل من تعامل القصص مع قصص إبراهيم، ومدرج ضمن المعرفة المتداولة بين الناس والعلماء على حد سواء. والمثال على ذلك من القصص ذاته، فعنصر إحياء الطير أو ما عرف عند اللاحقين بآية البعث يختلف الاهتمام به من قاص إلى آخر، وإذا غاب الاهتمام كلياً صار بالإمكان اعتباره كذلك لأن النص المعرفي الأصل شاهد في الدلالة عليه.

إن الراوندي لا يذكر أمر الطير، وكذلك صاحب مخطوط قصص الانبياء، ولا يشير الثعلبي إلى ذلك، ويتضاءل الاهتمام بأسماء الطير وبغيرها من دقائق العناصر الواردة في الحديث والتفسير كأسماء الجبال عند ابن كثير⁽⁴⁰⁾، وجاد المولى⁽⁴¹⁾، وعبد الوهاب النجار⁽⁴²⁾. وفي المقابل يهتم نعمة الله الجزائري الشيعي بهذا العنصر أيما اهتمام⁽⁴³⁾، ويبدو أن ذلك يخص في نفس الوقت عنصر علاقته بأبيه في وحدة طلب المغفرة التي تغيب عند

(40) - م س، ص 161.

(41) - م س، ص 32.

(42) - م س، ص 97.

(43) - م س، ص 143.

الثعلبي وصاحب مخطوط قصص الأنبياء، كما أن واقعة الخلاف بين سارة وهاجر التي أفضت إلى هجرة إبراهيم بإسماعيل وأمه بدت غائبة عندهم. من جهة أخرى لا يثبت عنصر المفاضلة عند الثعلبي ومع قصاص الشيعة وغيرهم، ويحضر عند ابن كثير⁽⁴⁴⁾. أما أمر كذبه، فلم يعد محل إشكال، بل انتهوا إلى منع تطرق الكذب إليه باعتبار امتناعه عند الأنبياء، ولذلك لم يلتفت أغلب القصاص إلى هذا العنصر، وكأن المحمول على المعتبر معروفا هو منع الكذب.

بم نفسر هذا الاختلاف في الاهتمام بالعناصر المذكورة؟
يمكن إرجاع ذلك إلى جملة من الأسباب نحصرها في ثلاثة:
- الأول، تواتر ذكرها في غير القصص أي في مجال المعرفة الدينية عموماً، فلا يحتاج مثل الثعلبي وابن كثير إلى التوقف عندها لأنها قد محصت، ووقع فيها النظر في أبواب الحديث ومدونات التفسير، ولا أدل على ذلك من عبارة ابن كثير "ذكر المفسرون لهذا السؤال أسباباً بسطناها في التفسير وقررناها بأتم تقرير"⁽⁴⁵⁾، وهذا يعني أن الاستغناء عن ذكرها والعدول عن تمحيصها من جديد حاصل قبل القصص، والتفسير كاف لبيان الغرض.

والملاحظ مما ذكرنا أن هناك صلات بين أصناف المعرفة الدينية، فالسابق يمكن أن يقوم مقام اللاحق، وورود العنصر في مدونة يمكن أن يغني عن تكراره في مدونة أخرى. وإن وجود العنصر في القرآن كاف كذلك لمنع تكراره أحياناً، خاصة أن المسلمين لم يجتهدوا إلا في إضافة

(44) - م س، ص 166-170، وتحضر المفاضلة في الفرق بين الحبيب والخليل في تواريخ الأنبياء للواسطي،

ص 65.

(45) - ابن كثير قصص الأنبياء، ص 161.

بعض الوحدات كأسماء الجبال وأسماء الطير، ومن ثمة فوجوده في النص المعرفي الأصل مثبت له، والإثبات كاف للحمل على المعتبر معروفا باعتبار ذكر القرآن وتلاوته وفضاءات تداوله يوميا بين الناس في المجتمعات الدينية. إن هذا يطرح أمامنا مشكلا آخر، إذ هناك من العناصر ما ذكر في القرآن مفصلا وكرره القصاص في غير ما موضع. ويمكن تبرير ذلك بالفرق بين العناصر الهيكلية المركزية والعناصر الهامشية⁽⁴⁶⁾، وهذه الأخيرة إن غابت وحملت على المعتبر معروفا لا تؤثر في إدراك التصور ومعرفته، فإغفال الطير والجبال والكذبات وأمر الخلاف بين زوجتي إبراهيم ليس مركزيا، ولا يمكن أن يكون عماد القص أي عماد التصور مثل عناصر الذبيح وكسر الأصنام والمحنة.

إن التصور إذن يؤسس بالمركزي والهامشي، أي بنوعين من المحتويات المعرفية، ما يلزم ذكره لأنه أساسي، وما إن حذفته لم يخل بالتصور وأمكن إظهاره.

- الثاني، يعود إلى اختلاف المشغل من قاص إلى آخر، فاهتمامات الشيعة مختلفة عن اهتمامات أهل السنة والجماعة من جهة، واهتمامات المؤرخين والمفسرين ليست ضرورة هي نفسها اهتمامات القصاص من جهة أخرى. فنعمة الله الجزائري يهتم بعنصر الطير لأنه يواصل سنة شيعية ويعقدها باعتبار أن هذا العنصر بالذات هو المجال الأفضل لنشاط العقل الباطني شيعيا كان أو صوفيا، وهو عنصر يمكن أن يحشى بعقائد الفرق والمذاهب أكثر من غيره، وليست كل العناصر طيبة بمثل هذا الحد. ولذلك فنعمة الله الجزائري حين يعرض نظره في آية البعث يذكر ما

(46) - هذا يعني أن هناك ما هو مركزي وهامشي لدخل العناصر والوحدات.

جاء عن أبي عبد الله جعفر الصادق (ت 148 هـ) في الغرض، "فهذا تفسيره الظاهر، وتفسيره الباطن، خذ أربعة ممن يحتمل الكلام، فاستودعهم علمك ثم ابعثهم في أطراف الأرضين حججا لك على الناس، وإذا أردت أن يأتوك دعوتهم بالاسم الأكبر يأتينك سعيًا"⁽⁴⁷⁾. وهو بهذا يخرج المعجزة من إحالتها على القتل المادي إلى دلالتها على المعاني المجردة الخاصة بالعقيدة الباطنية، ولعل في كلام المتصوف ذي النون المصري (ت 245 هـ) ما يدعم هذا الرأي حين قال "إلا هي ما أصغي إلى صوت حيوان ولا حفيف شجر ولا خريبر ماء ولا ترنم طائر ولا تتعم ظل ولا دوي ريح ... إلا وجدتها شاهدة بوجدانيك دالة على أنه ليس كمثلك شيء"⁽⁴⁸⁾، فكل ما في العالم مسلك من مسالك معرفة الله والطيور في عقيدة الباطنية رموز أكثر منها كائنات عينية.

- الثالث، هو انقطاع الأثر، ونقصد ضمور الثقل النفسي لحضور العناصر وتناقص استحوادها على نفوس الجماعة العقدية، أي ضعف الأثر في الروح الجمعي، فلئن كان المحدثون يكرسون عنصر المفاضلة فذلك عائد إلى المرحلة الأولى من الدعوة الإسلامية، وقد تطلبت تلازما بين محمد وإبراهيم، ظهر بعقد الاستمرارية بينهما في مجاميع الأحاديث، وفي نفس الوقت كان لا بد من بيان تفرد الذات المحمدية وتميزها بين أتباعه ليكون منهم بمنزلة النبي الزعيم، وعندئذ ضعف الحديث عن النواة الثقافية إبراهيم في مرحلة ثانية، وبذلك منعت إمكانية طمس الغابر لللاحق وحجبه.

إن تأخر الزمن رفع موجبات التركيز على المفاضلة لأن سيرة محمد استوت بالشكل الذي تحجب معه غيرها من السير، والاحتياج إلى عقد

(47) - نعمة الله الجزائري، قصص الأنبياء، ص 143.

(48) - ذو النون المصري : الحلية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج 9، ص 342، ولقد جمعنا بين الشيعة والصوفية على اعتبار العقيدة الباطنية الجامعة بينهما.

الاستمرار تم في مرحلة ما يسمى بتوحيد الطقوس وتنميطها*، في حين أن المفاضلة داخلية في إبراز المعتقد وبيان تميزه عن المعتقدات الأخرى وإقراره، ودخله يتميز محمد عن غيره**. ويمكن أن نعتبر ثبات التصور قد تم في مرحلة تعيين العقائد الملزمة للمؤمنين بذلك الدين***، فلم تعد هناك حاجة كبيرة إلى بيان هذا التفاضل خاصة أن ما يميز محمداً ودينه قد ظهر بما فيه الكفاية.

ومقابل الحمل على المعتبر معروفاً تظهر علامة مثبتة للتصور على نحو مخصوص، إذ إنها في الحقيقة مثبتة للمذهب السياسي وعقائد الجماعة السياسية أكثر من إثباتها للتصور في ذاته، إنها التكرار الأيديولوجي فبعض العناصر تستهلك وتلاك بشكل لافت للنظر، وهذا التكرار والاستهلاك كافيلان لإثباتها إلى حد أنها تصبح ممجوجة، ورغم أنها لا تكاد تغيب عن نص من النصوص إلا أنها لم تحمل على المعتبر معروفاً، بل وقع النص دائماً على أهميتها، وما فتئ المصنفون يعملون على التذكير بها وتحيينها في كل عصر، نقصد عنصر الإمامة عند الشيعة، فتكريسه من جديد مع نعمة الله الجزائري⁽⁴⁹⁾ المعتبر متأخراً دليل على الرغبة الملحة في إبرازها، وذلك عنصر لا نتخرج من اعتباره مقحماً ومنتمياً إلى تصور آخر هو المعتقد الشيعي. وإذا كان بالإمكان تفسير ذلك بالتأخر الزمني للقصاص وهو ما يضطر بعضهم إلى التذكير بالإمامة فإن المانع من قبول هذه الحجة هو كونها لم تنقطع في القصص وإنما ظلت قائمة دالة على التصورات الأيديولوجية للجماعة⁽⁵⁰⁾.

* - Ritualisation

** - Confessionnalisation

⁽⁴⁹⁾ - الجزائري : قصص الأنبياء، ص 128.

⁽⁵⁰⁾ - أعرضنا أحياناً عن ذكر بعض العناصر المغفلة الأخرى مثل عنصر الخلعة، وفضلنا الاختصار على المثال الواحد، وهذا لا ينفي أن مسألة الخلعة لم نوظف أيديولوجياً، فأهل السنة والجماعة وهم بشر عون لخلافة أبي بكر اعتبروه خليل الرسول بالقياس على ما بين الله وإبراهيم.

2- مجال المعرفة التاريخية

لقد ظهرت مدونات التاريخ بعد تبلور مجال المعرفة الدينية، وفي نفس الوقت أثناء تكونها، وهذا في حد ذاته لا يخلو من مازق، فإلى أي حد كان مجال المعرفة التاريخية ينشأ نشأة موازية لمجال المعرفة الدينية؟ ألا نجد نوعا من الارتباط بين الأصناف المعرفية في مجالي التاريخ والدين حتى إن الواحد يأخذ شكل الآخر؟ وإن كتب السيرة والمغازي لهي على صلة بالمجالين المعرفيين المذكورين، ربما لهذه الأسباب لا يجد الدارس الحجة الوجيهة المقنعة لفصل المعرفة التاريخية عن المعرفة الدينية وخاصة حجة الموضوع، زيادة على أن القرآن كان مصدرا من مصادر المؤرخ، وكذا كانت المدونات المؤسسة على هامشه.

إنه لا يمكننا بأي حال نفي دور القرآن في نشأة هذا المجال، فهو النص الثاوي تحت طبقات كل الأصناف المعرفية في مجال التاريخ، وذلك ما يغرينا باعتبارها أصنافا منتمية إلى النص المعرفي الأصل. وهاهنا، لتبين حقيقة العلاقات، لا بد من إعادة موضوعة النصوص والنظر في خصائصها، وإننا لسنا في غنى عن ذلك في هذا البحث ما دما نروم بيان الدواعي إلى اعتبار المصنفات التاريخية مجالا معرفيا منفصلا عن المجال الأول بنصوصه ومواضيعه.

ويمكن تحديد خاصيتين كافيتين في نظرنا للفصل بين المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية:

- خاصية المحتوى، فالنصوص الملحقة بالمعرفة الدينية لا تخرج عن حدود مواضيع النص المعرفي الأصل ولا عن حدود التشريع النصي وقصصه، أي أنها بقيت في النص ومنطوقه ولم تجاوزه إلى غيره، أما

المعرفة التاريخية فقد جاوزت النص إلى حدود أخرى، فهي حين أخبرت عن إنجاز البشر ولم تجد مصدر إخبار عن السابقين استندت إلى النص، وكأنها تحتوي أخباره وتؤولها وتجعلها على رتب الأحداث، ولكنه ليس محتويًا لمعارفها، فدالاتها على البشر المائل والغابر يجعل محتواها المعرفي موصولًا بالنص في موضوع مخصوص هو المتعلق بالدين ومستقلًا عنه في بقية المواضيع.

- خاصة نصها المعرفي الأصل، فقد كنا قلنا إن القرآن نص مؤسس في المعرفة الدينية، وبيننا أن لكل مجال معرفي نصًا بدئيًا تنهض على وجوده جملة الأصناف المعرفية الصغرى الأخرى داخل المجال المعرفي الواحد، وعنه تتولد نصوص الفروع⁽⁵¹⁾.

إن ظاهرة التأريخ ظاهرة معرفية إنسانية قوامها النظر في أحوال الناس على أساس الحدث الماضي، واعتباره حدثًا إنسانيًا يمكن من معرفة الإنسان، في حين أن الدين متأسس بالحدث الغيبي وبالإعجاز، وليس الحدث إنسانيًا بل يقع بتدخل الخارق المفارق. وإذا كان التأريخ ظاهرة معرفية بطبيعتها فإن الدين ظاهرة عقدية يقل فيها المعنى الفعلي للمعرفة، فخصوصية الإنتاج الديني " أنه يدعو إلى قيم أخلاقية، ويحمل في طياته قيمة وجودية تضيء على الحياة والموت والمصير معنى"⁽⁵²⁾، أما خصوصية الإنتاج التاريخي والمعرفة التاريخية فهي لا لإضفاء المعنى بل لتسجيل

(51) - يمكننا أن نجري قياسًا، فإذا كان القرآن نصًا معرفيًا أصلاً في المعرفة الدينية فإن كتاب سبويه ونصه اللغوي له نفس الرتبة في مجال المعرفة اللغوية، وفي الشعر يستوي نص امرئ القيس، والضابطان المحددان لذلك هما الأسبقية في الظهور وتواصل نفس الخصائص في النصوص المؤسسة بعد ذلك على ذلك الأصل، ولا تكون الأسبقية ضابطاً كافياً إذا تفردت، إذ يحدث أن صنفًا ما يصبح أصلاً إذا ما = ضم معرفة للنص السابق له في الظهور ولحتواه وكان أشمل منه، كما أن نشأته لا تكتمل إلا بوجود ذلك الصنف بمعنى أنه وقع انقطاع في نموه أو لم يرسم تدوينًا أو انقطع في المروي والشفوي.

(52) - عبد المجيد الشرفي: لبنات، ص 100.

الحدث وتفسيره وتحقيق معنى التواصل بين اللاحق والسابق، وليس للموت معنى سوى أنه حدث يعقبه الميلاد والأدوار متواصلة.

إذن هناك فارق كبير بين ما تكون غايته الاستدلال على الله، وما تكون غايته الدلالة على البشر في مرتبة أولى، وإن كان الاستدلال على الله قائما ضرورة. ويبدو أن أهم اختلاف بين المجالين هو فيما يحكم النصوص المتولدة، فالقرآن يحكم بقية الفروع بالقداسة، في حين أن التاريخ يحكم فروعه المعرفية بآليته المنهجية وهي صدق الخبر وصدق الرواية بصرف النظر عن كونها مقدسة، وإن كان يشمل كثيرا من المعارف التي لا تصنف داخل ما هو واقعي وممكن الحدوث.

ما هو النص المعرفي الأصل في مجال المعرفة التاريخية؟
أمكن للبعض التسليم بأن روايات الأنساب، وهي سابقة للإسلام، كانت من أكثر النصوص دلالة على بدء التاريخ، إذ إن اعتماد الحدث يوحى بوجود منهج بدأ يتبلور تدريجيا مع روايات النسابة. غير أن هذا ليس في رأينا كافيا لاعتبار تلك المؤلفات بمثابة النص الأصل الذي به يمكن الإقرار بظهور علم التاريخ. فلقد احتاج المسلمون في المرحلة التأسيسية للإسلام فيما بين القرنين الأول والثاني إلى السيرة والمغازي لفهم ظروف التنزيل وتفسير الآي، وتبوأ سيرة الرسول صاحب الوحي المنزلة الأولى في تلك المدونات.

وقد اتخذ ذلك شكل السلسلة المترتبة في حلقات وصل من بدء الخليقة إلى عصره ليبيان أثره في زمانه، وقد اختزلت حلقات أخرى مقارنة بالتوسع في الأحداث الجارية على عهده⁽⁵³⁾.

(53) - راجع حول السيرة والمغازي ما كتبه محمد عجيبة في موسوعة أساطير العرب، بعنوان المغازي والسيرة والأساطير، وقد حدد فيه أهم من صنفوا في الغرض متبعا للتواصل للتاريخي فيما بينهم، ج 1، ص 95-96.

وبتأخر الزمن شكلت السيرة نصا معرفيا أصلا حين استقلت عن القرآن، وأصبح التأليف فيها مقصودا لغرض السيرة، بل إن بعضهم كتب يشرح أو يوضح أو يختصر أو يهذب ما جاء في سير سابقيه. فابن هشام (ت 213 هـ) بدأ من سيرة ابن إسحاق (ت 151 هـ)، وقد كان يلخص بما يجعل سيرة ابن إسحاق أصلا⁽⁵⁴⁾، أما السهيلي (ت 581 هـ) فقد شرح سيرة ابن هشام في "الروض الأنف".

وإجمالا انتهت كتب السيرة إلى الاستقلال المعرفي عن النص القرآني، ومثلت شكلا أول من أشكال الكتابة التاريخية وأصلا من الأصول التي انبنت عليها المعرفة التاريخية، وقد نهضت بوظيفة إزاء الرجال والأحداث وليس إزاء النص القرآني، ولقد كانت السير نواة النص التاريخي وهي تكاد تكون النص المؤسس للمعرفة التاريخية.

إن السيرة تكشف في حدود معلومة عن تبين تصور إبراهيم وكذلك هي كتب التاريخ العام، فبوصفها كتابة تاريخية مبنية على الحدث قامت بنفس الدور. وبخلاف ذلك نجد أن كتب الأنساب والتراجم وتواريخ البلدان وتواريخ الرحالة لا تقدم التصور مبنيا، بل تعرض نتفا منه عناصر أو وحدات في شيء من التداول دون أن تقصده لذاته. وإن مثل كتب التاريخ العام كتاريخ الطبري والبداية والنهاية لابن كثير والكامل في التاريخ لابن الأثير ومقدمة ابن خلدون وغيرها من المدونات المتأخرة قد تبلورت دون شك بعد كتب السيرة والمغازي، بسبب ما أفضى إليه التعامل مع النص من ضرورة كتابة تاريخ الأمة أو ما عرف باتساع الرؤية المرافق لامتداد المملكة الإسلامية⁽⁵⁵⁾، أو باعتبار شرط تأسيس الجماعة التي بقيام عصبيتها الدينية تسعى إلى تأسيس تاريخها الذي هو مرآة ذاتها.

(54) - راجع حول ابن إسحاق الفهرست لابن النديم، ص 136.

(55) - انظر محمد عجيبة م ن، ج 1، ص 105.

إن هذا الصنف المعرفي هو الجامع بمحتواه المعرفي لغيره من أصناف الكتابة التاريخية، إذ يجمع تاريخ الرجال إلى تاريخ العائلات والأحداث والبلدان، وهو يؤدي وظيفة إزاء الجماعة الإسلامية عموماً في بدنها واجتماعها ومعادها قديماً وحاضراً، مخبراً عن أحوال الدين والسياسة والاقتصاد.

إن اعتمادنا على كتب السيرة وكتب التاريخ العام في هذا الفصل المعقود للتصور المبين مقصود، فزيادة على كون التصور يظهر في هذين الصنفين مبيناً، فإن الغاية من الدراسة معرفة كيفية تحول تلك الننف إلى كتب التاريخ الجامعة، وهل كانت في تحولها ذلك تؤدي نفس الوظائف التي يؤديها التصور المبين في القصص؟ وكيف أدرجت في سياق الإخبار عن الأمة وعن الجماعة الإسلامية؟ وكيف يؤدي التصور المبين وظيفة في الدلالة على التاريخ، وقد كان يؤدي وظيفة في الدلالة على المعتقد؟

إن جملة تلك الأسئلة يمكن أن تختزل في سؤالين جامعين، هما كيفية حضور التصور في كتب السيرة والتاريخ العام ووظيفته؟ ومدى محافظته على وظائفه الأولى؟ أم إن انتقاله إلى مجال المعرفة التاريخية هو انتقال اشتغال على أساس وظائف التاريخ.

أ- تبين التصور ووظيفته في كتب السيرة والتاريخ العام⁽⁵⁶⁾

يحسن الانتباه إلى أن التصور لم يقصد لذاته في المعرفة التاريخية،

(56) - نعتد في كتب السيرة على مؤلف ابن سعد (ت 230 هـ) الطبقات الكبرى، وقد دون فيه ما جاء على لسان الواقدي (ت 207 هـ)، وهو في رأينا دال على السيرة ودال على التاريخ العام، أما ابن هشام فإنه لم يثبت في السيرة النبوية مما روى الواقدي إلا ما خص حياة إسماعيل وكان عجلاً إلى سيرة الرسول. وانظر أيضاً كيف أن ابن كثير في الجزء الأول من البداية والنهاية المخصص للسيرة النبوية قد بدأ فيه بالإخبار عن إسماعيل، ويثبت ذلك في الحلقات الأولى مما قبل سيرة الرسول، مما يعني أن السيرة النبوية وقف على سيرة محمد. راجع السيرة النبوية لابن هشام ج 1، ص 6، وللبداية والنهاية لابن كثير، ج 1، ص 55، وراجع حولهما محمد عجيبة، م س، ج 1، ص 95-96.

وهو متبنين أصلاً في مجال المعرفة الدينية، ولكن المؤرخين استعاروه من غير مجال معارفهم ليؤسسوا به جزءاً منها، وعن ذلك قر في كتب التاريخ وثبت، وقد تغيرت وظيفته من الدلالة على العقيدة إلى الدلالة على التاريخ. ومن هنا فإن حاجة المؤرخ إليه تختلف عن حاجة المشتغل بالعقيدة، وإذا كان يؤمن وظيفة الإيلاف العقدي والعربي في الدين فهو في هذا المستوى يخبر عن الماضي والمبدأ.

لقد نقل التصور برمته إلى مجال المعرفة التاريخية للأسباب التالية:
- الحاجة إلى تأسيس بدء الجماعة والأمة وبناء الحلقة الأولى من تاريخها القديم، وهو ما يعني أن الاحتياج إليه استلزمه قيام علم التاريخ علماً يخبر عن الإنسان وأحوال العمران البشري.

- الحاجة إلى وحدة الأمة ببيان تاريخها وشدها إلى أصل ومبدأ، وهو ما لا يمكن لأي جماعة أن تقوم بدونه، وتصور إبراهيم في هذا المستوى يساهم في تأسيس وحدة الأمة وربط كيائها، ما دام إبراهيم معدوداً عند القدامى الجد المؤسس.

- ثقافة المؤرخ غير المتخصص الذي يروم الموسوعية والاطلاع على كل أطراف المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية.

- حاجة علم التاريخ مجالاً معرفياً إلى أن يؤرخ لبقية المجالات المعرفية في نصوصه بما أنها جزء من التاريخ وباعتبارها مكملاً من مكملات الحدث.

- طبيعة مجالات المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية، وهي التشابك وعدم الاشتغال بالمنفصل من المجالات، بل بالمتصل المتواشج. فقد قامت المعرفة الإسلامية على مبدأ التشابك، فليس الأدب بمستغن عن التفسير

والتاريخ ولا هما مستغنيان عنه، وإنما هي فنون وصنائع تتعاظم فيما بينها لتؤسس الثقافة، وليس هذا بالمستطرف ولا الغريب في الثقافة العربية الإسلامية لأن الثقافة مهما كانت تدور على مدار الاتصال وليس على مدار الانفصال، فالتخصص وانقطاع المجالات وتباعدها واقعة بعيدة أتت بتطور الثقافات وتأخر الأزمان.

- بداية اشتغال وظيفة التذكير بالأصل العقدي، فمما لا شك فيه أن تبين التصور في المعرفة الدينية وخروجه من ذلك المجال يمكن من أداء وظيفتين في المجال المعرفي المستقبل المستعير، الأولى سد ثغراته وملء جملة من الخانات الفارغة في تاريخ ما قبل الإسلام، والثانية أن انتقاله ذاك، وإن كان يعني التثبيت باعتبار أن كل انتقال تكرر هو نوع من التذكير بالأصل، إذ الناظر في مدونات التاريخ وهو فرد من الجماعة يجد ما يذكره بأصله العقدي والعرقى، وانتصاب تصور إبراهيم في الأحياء النصية المخصصة له هو صورة أو مشهد من ذلك التاريخ الذي عاشه الأجداد⁽⁵⁷⁾.

ب- صور حضور التصور

يتخذ حضور التصور في كتب التاريخ صوراً معينة اقتضتها طبيعة المعرفة التاريخية ويبدو أن أول صورة هي صورة المبدأ؛ وقد اشتغل المؤرخون فيما نعلم بثلاث صور، هي في الأصل حلقات تاريخية، فهناك صورة قاعدة وصورتان فرعيتان، أما الصورة القاعدة فهي أحداث ظهور الإسلام ومغازي محمد إلى حدود ما عد عند المؤرخين امتداداً لتجربته أي

(57) - إن وظيفة التذكير بالأصل هي الوظيفة القارة للملازمة للتصور بعد تبينه، وهي مثلما وجبت في العصور الأولى بعد اكتمال التصورات توجد كذلك في كل العصور اللاحقة.

تجربة الخلافة الأولى، وهي صورة مكشوفة معروفة عاينها الرواة الأوائل ونقلوها إلى من لحقهم.

في حين أن الصورة الفرعية الأولى هي الصورة المكملّة، وتتنظم فيها أحداث جرت في عصر الجماعة الأموية والجماعة العباسية، وهي محدودة بتاريخ المؤرخ في مؤلفه، وعادة ما ينتهي امتدادها بوفاته، وهي عيانية بالنسبة إلى بعضهم نقلية عند البعض الآخر، حسب حضوره للأحداث، ومدى معاصرته للأزمان نقلا عبر المشافهة أو من المدونات المكتوبة.

لنسم الصورة القاعدة صورة التأسيس، والصورة الثانية صورة التواصل. وإذا كان لا بد لكل صورة تأسيس من تواصل في صورة ثانية، فلا يمكن إلا أن تكون لها صورة مبدأ وتلك الصورة ليست منقولة على سبيل اليقين، وإنما هي افتراضية وهي الصورة الفرعية السابقة للصورة القاعدة⁽⁵⁸⁾.

صورة المبدأ → صورة التأسيس ← صورة التواصل

وإذا قلبنا الأمر على نحو آخر، يمكن أن نعتبر الصورة الأولى افتراضية، والثانية عيانية، والثالثة ممكنة العيان، ويحدث للمؤرخ أحيانا أن يؤسس الأحداث باعتبار ثلاث مراحل، مرحلة تاريخ ما قبل محمد، وتاريخ شهود محمد، وتاريخ ما بعد محمد. وإن النظرة إلى الصورة الأولى تتحكم فيها دائما منطلقات التأسيس والاستمرار وعقد الصلة.

إن صورة المبدأ هي التي تدفع المؤرخ إلى التعامل مع تاريخ ما قبل الإسلام وفق ما ينبغي أن يكون قد كان وفق الأخبار القرآنية التي يؤولها على نحو مخصوص، لا وفق المعارف الممكنة، وفي كل الأحوال فإن مهمته

(58) - هي بالنسبة إلى أغلب المؤرخين صورة يقينية ولكن على الدوام أن يعتبرها صورة افتراضية لأن مصادره عنها غير موثوقة في الغالب.

الأساسية هي تعيين المبدأ، وذلك ما يتجلى في أربعة مستويات:

- المستوى الأول، تعيين الأصل بالإحالة على سلسلة النسب من إبراهيم إلى نوح، وليست الغاية تحقيق الإيلاف العقدي والعرفي، فتلك وظيفة قد صارت من المعبر معروفًا، بل إن ذلك قاعدة ينطلق منها المؤرخ⁽⁵⁹⁾، فهو محتاج إلى ما به يؤسس بقية الأحداث، وبتحديده الأصل والنسب كأنما يفتح القول في الإخبار وفي التأريخ. ولقد كان بعض المؤرخين واعين بأن التاريخ بما هو قص حال البشر والجماعات والأمم ليس مكتملاً إلا إذا ما تلازم ذكر اللاحق وذكر السابق، وهو ما عبر عنه ابن خلدون في استهلال إخباره عن إبراهيم بقوله "فيتسق الكلام فيهم على شرط كتابنا، ويتميز بذكر أخبارهم أحوال الطبقات التي بعدهم على الوفاء والكمال"⁽⁶⁰⁾.

إن المؤرخ إذن لا يمكنه أن يفهم أمر اللاحق ويتبينه إلا بعد أن يعلم أمر السابق ويدركه، ولذلك فإن الحلقة الأولى التي يعتمد عليها ضرورية وهي ذكر النسب والأصول بما أنها أصول مرجعية قبل الحدث، وسلسلة النسب مدخل إلى الإخبار وإلى توزيع الأحداث على الأزمان، وإنه كلما بحث عن ذلك الأصل جاوز المرجع الإسلامي في الإخبار إلى المرجع الثقافي الآخر مثل التوراة مكرراً نفس الجروح إلى الخارج المذكور سابقاً.

- المستوى الثاني، تعيين التواريخ، وقد يكون هذا ملحقاً بالنسب أو

(59) - راجع ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج 1، ص 37-39، والمسعودي: مروج الذهب، ج 1، ص 42-44، والطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 233، والمتنبي: البدء والتاريخ، ج 3، ص 47، وتاريخ اليعقوبي، ج 1، ص 24، وابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج 1، ص 73، وابن كثير: البداية والنهاية، ج 1، ص 139، وابن خلدون: المقدمة، ج 3، ص 55-56، والقضاعي (ت 454 هـ): الإنباء بأنبياء الأنبياء ص 59-60. ويمكن أن نلاحظ بتلك المدونات كتاب المسالك والممالك لأبي عبيد البكري في جزئه الأول، فالتصور قد ظهر فيه مبيناً رغم أن الكتاب يخص تاريخ البلدان، وهو يبدأ بمبدأ الخلق ويذكر أمر إبراهيم في حوالي عشر صفحات من ص 100 إلى 109، وفي العادة لا يهتم مؤرخو البلدان بتاريخ الأمم البائدة إلا ما خص مبحثهم.

(60) - المقدمة، ج 3، ص 55.

بالأحداث ويتم بتمحيصها ومقارنتها بما في التوراة، ونقد بعضها إن لزم الأمر، ولذلك يقع تحديد عمر نوح وطوفانه وأعمار اللاحقين بعده بالقياس إلى عمر إبراهيم، وكأنه مما به تضاء مرحلة تاريخية كاملة. وفي المقابل، فإن المؤرخ ليس بإمكانه تحديد التاريخ دون اعتماد مقاييس الزمان العصرية كالיום والشهر والسنة، وهو يحافظ على نوع من الإطلاقة في الزمن، فالطوفان والأعمار وتقارب الأجيال ما هي بالأزمنة المحددة، بل هي غير منتمة إلى سلسلة التاريخ الحولي العام، فقول المؤرخ "يكون إبراهيم بعد وفاة نوح ابن ثلاث وخمسين سنة" أو "جملة هذه السنين من الطوفان إلى ولادة إبراهيم مائتان وسبع وتسعون سنة"⁽⁶¹⁾، لا تمكننا من تحديد سنة ميلاد إبراهيم، ولا من تعيين الحقبة التي عاش فيها تعيينا واضحا، وهو ما سيسعى المؤرخون المعاصرون إلى تداركه بتغير آلياتهم المعرفية.

- المستوى الثالث، تظهر فيه الإحالة على معنى الأبوة الدينية، والمؤرخون مثلما صرحوا بذلك أغفلوه أحيانا، ورغم قولهم بسبق نوح فإنهم لازموا منطق القول بأن إبراهيم هو الأصل⁽⁶²⁾، وما أشاروا إلى نوح باعتباره أصلا يكافئ إبراهيم حجية. وعموما فإن الإحالة على إبراهيم هي بمثابة الرؤية لصورة مبدأ المعتقد، وبذلك فإنه مكون أساسي من مكونات التاريخ السابق للأمة.

- المستوى الرابع، هو اعتبار إبراهيم علامة زمنية فارقة، وهذا دليل قوي على وجود صورة المبدأ، فكل المؤرخين يتخذون من زمن إبراهيم علامة تاريخية فارقة بين الأزمنة، فالواحد منهم يؤرخ للأحداث الكبرى

(61) - المقدمة، ج 3، ص 55-60-61، وتاريخ الطبري: ج 1، ص 234، والمسعودي: مروج الذهب، ج 1، ص 43.

(62) - راجع قول ابن خلدون مخبرا عن إبراهيم "أبي الأنبياء"، المقدمة، ج 3، ص 56، وانظر المقدسي حين اعتبره من بين خمسة رسل كانوا أصل الأمم، البدء والتاريخ، ج 3، ص 7.

الواقعة في عصر الإسلام باعتماد التاريخ الحولي أو بالإخبار عن سير الشخصيات التاريخية، ولكنه إذا ما أخبر عن أزمان سابقة للإسلام يجعل إبراهيم وعصره كالعلامة الموازية للسنة أو الحدث أو سيرة الشخص، باعتبارها مقررات لعملية التأريخ في حد ذاتها، أي إن إبراهيم هو ما تتحدد به أحداث سابقة أو أحداث لاحقة، فاعتماد "إبراهيم"⁽⁶³⁾ و"قصة إبراهيم ومن تلا عصره من الأنبياء والملوك من بني إسرائيل وغيرهم"⁽⁶⁴⁾ و "ذكر إبراهيم ومن كان في عصره من ملوك العجم"⁽⁶⁵⁾، أو ما جرى في هذا المعنى بالغ الدلالة على أن إبراهيم هو العلامة الزمنية التي يبدأ منها المؤرخ نسيج الأحداث التاريخية المفترضة، وهو بهذا قاعدة تنسج حولها شبكة من الروايات والقصص والأخبار⁽⁶⁶⁾.

من هنا فإن تحويل النواة الثقافية بهذا المعنى إلى علامة تاريخية هو إخبار عن مسألة مبدأ البشر وشأن الخليقة قبل الإسلام، وكلما ذكرت هذه النواة علم أن إبراهيم يتوسط الأحداث التاريخية وهو ما به تضاء حقبة تاريخية كاملة.

أما الصورة الثانية فهي الصورة الاختزالية وهي لا تهم تسلسل الأحداث بقدر ما تهم ظهور النصوص المخبرة عن إبراهيم في المدونات التاريخية، حيث إن كم النصوص المجلية للتصور في المعرفة الدينية عمومًا - في الأحاديث وقصص الأنبياء والتفسير - أكثر من تلك القائمة في كتب التاريخ، وكأن المؤرخ يقدم التصور مقتضبا⁽⁶⁷⁾، فالأسس لم تعد قائمة بنفس

(63) - ابن سعد : الطبقات الكبرى، ج 1، ص 35.

(64) - المسعودي : مروج الذهب، ج 1، ص 44.

(65) - الطبري : تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 233، وابن الأثير : الكامل في التاريخ، ج 1، ص 72.

(66) - إنه مقياس تاريخي يتحدد به زمان سابقه وزمان لاحق.

(67) - خصص له المسعودي ثلاث صفحات، انظر مروج الذهب، ج 1، ص 45-46-47، وابن سعد ثلاث صفحات، انظر الطبقات الكبرى، ج 1، ص 39-40-41، وابن خلدون ما يقارب عشر صفحات، وهو كم محدود

العناصر، بل وقع الانصراف عن بعضها كما وقع إهمال الكثير من الوحدات، وليس ذلك بمعنى الإسقاط الذي نعتبره مندرجا في مرحلة إعادة النظر في التصور، بل هو مما اقتضته ضرورة الكتابة التاريخية ومستلزماتها.

إن هذا يفضي بنا إلى جملة من الاستنتاجات:

- الأول أن المعرفة التاريخية لا تشتغل بالتصور إلا في حدود ما يخدم مقصدها العام وهو التأريخ، وفي العادة لا يهتم المؤرخ إلا بما يرتبط بمفهوم الحدث التاريخي.

- الثاني أن إبراهيم وهو علامة زمنية فارقة هو في شكله الأظهر نموذج ثقافي يبدو كذلك في غير مدونات التاريخ، ففي الأيديولوجيا كما في العقائد⁽⁶⁷⁾ يتحدد الزمن بما قبل الزعيم وما بعده.

- الثالث أن صورة البنية هي الصورة الاختزالية، وكأن ذلك تحضير لوظيفة التذكير بالأصل، وهي لا تشتغل بالعناصر والوحدات بل بالأسس الكبرى، وذكر أس واحد كاف لتسلسل بقية الأحداث عند المتقبل وتداعيتها، وحتى إن لم يستحضر العناصر والوحدات فإن الجزئيات ليست ما تشتغل به هذه الوظيفة.

على هذا الأساس يقع إغفال العناصر المكملة مقابل الاحتفاظ بالأسس

مقارنة بما كان في قصص الأنبياء، انظر المقدمة، ج 3، ص 60-61، وابن الأثير حوالي ثماني عشرة صفحة، انظر الكامل في التاريخ، ج 1، ص 72-90، أما ابن كثير فقد أعاد كتابة ما لورده في قصص الأنبياء، انظر البداية والنهاية، ج 1، ص 139-175، وراجع المقنسي: البدء والتاريخ، ج 3، ص 47-64، والقضاعي: الإنبياء في أنبياء الأنبياء، ص 59-63، وقد أطل الطبري في ذلك بوصفه جامعا لكل الروايات، انظر تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 233-287، وفي القرن السابع عشر خصص له القرطبي (ت 1019 هـ/1610 م) حوالي عشرين صفحة في أخبار الدول وتاريخ الأول، ج 1، ص 76-95، ومحمود مقديش (1742-1813)، أربع صفحات، انظر نزعة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، ج 1، ص 177-181.

(67) - إن العقائد هي نوع من الأيديولوجيا.

وبعض العناصر الأساسية، ومثال ذلك الاحتفاظ بما دل على أصل إبراهيم ونسبه، وبوحدتين أساسيتين في مسار الدعوة هما المحنة والذبح، وقد أضافوا أحيانا ما كان من أمره مع لوط. غير أن هذا لا ينفي أن بعض المؤرخين قد كرروا أغلب العناصر أو جلها كابن كثير وابن الأثير وابن خلدون. ومن المفيد أن نشير إلى أن ذلك يتم بإهمال بعض العناصر في مسار الإعجاز، مثل أمره مع ماريّا بن أوس وخبر تحول الرمل نقيّفاً، وأمر الكذب، والخلاف بين سارة وهاجر، وما جرى له مع فرعون في مصر وما عقب حدث المحنة.

ولا بد من تفسير ذلك التوسع الذي يقابله أحيانا إغفال للعناصر والمكونات الصغرى في التصور، فيمكن أن نرجع ذلك إلى علاقة المدونات بعضها ببعض، فالمسعودي وابن سعد معاصران للطبري وشاهدان على ما يمكن من تبين التصور وظهوره في صيغته شبه المتلى عند المفسرين في القرنين الثالث والرابع، وهذا ما يجعل الأسس والعناصر الواردة في مدونات غيرهم تقوم مقام ما أهملوه. كما نرجع ذلك إلى عامل التأخر في الزمن، فابن كثير وابن خلدون وابن الأثير توسعوا الأوائل باعتبار نزعة الجمع السائدة في عصرهم الموسوم بالانحطاط، فاقتضت وظيفة التذكير بالأصل ضرورة استعادة المكونات في أسسها وعناصرها ووحداتها الصغرى.

- الرابع أن ذلك الاختزال لم يكن مخلا وإنما تم على حساب تحديدات أخرى كتحديد تاريخ الأحداث في التصور، وتحديد الأماكن الجغرافية، وقد عين المؤرخون أعمار أبناء إبراهيم أثناء الولادة والذبح، وعمره هو، وأزواجه. وأضيف خبر زواجه من حور بنت أرهير التي

أنجبت له خمسة بنين وهي عربية مثل قطورا⁽⁶⁸⁾، وحدد مساره الجغرافي بوضوح، كما وقع التخلص نهائيا من التردد وقرر ما لم يكن ثابتا، وكل تردد خص أمر الذبيح يظهر فقط من إثبات الروايات المختلفة، ولكن المؤرخ ينتهي إلى اعتبار إسماعيل ذبيحا. وقد عولوا في ذلك على التوراة أيما تعويل، وخاصة المقدسي وابن الأثير وابن خلدون⁽⁶⁹⁾، ولم يكن ذلك التعامل مع التوراة تعاملًا مباشرًا أحيانا كثيرة، وإنما نقلوا ذلك من المروي الشفوي، وفي أفضل الأحوال كان تعاملهم مع مصادر من درجة ثانية.

إن الاستعانة بالثقافة اليهودية لا تتم في وقت محدد أي في ظرف حضاري مخصوص وإنما هي تجري في كل الحقب الثقافية ودونما حاجة أحيانا تقتضيها عملية البنية في حد ذاتها. وفي الحال المدروسة كانت البنية قد تمت قبل زمن ابن خلدون، مما يعني أن الحاجة إلى العودة إلى التوراة ليست لازمة في عملية تكوين التصور وبلورته بل هي مما اقتضته الرغبة في تنويع المصادر وتجاوز حجية المصادر الأولى إلى حجية مصادر الآخر العقدي.

3- النتائج العامة من دراسة صيغة التصور المبين

ننتهي في التصور المبين إلى جملة من النتائج، منها ما يهم التصور في حد ذاته، ومنها ما يهم علاقته ببنية البداية والبنية الوسيطة.

- النتيجة الأولى، تخص اكتمال التصور، فبالاعتماد على ما وفره

(68) - راجع الطبري، م ن، ج 1، ص 311، وابن الأثير، م ن، ج 1، ص 123، وابن كثير، م ن، ج 1، ص 175، وابن سعد، م ن، ج 1، ص 21.

(69) - ابن خلدون، م ن، ج 3، ص 69-71، وابن الأثير، م ن، ج 1، ص 89، 94، والمقدسي، م ن، ج 3، ص 52-53.

الرواة من أخبار داخل الثقافة العربية الإسلامية لم يكن بالإمكان تكميل التصور ولا تحديد مختلف وحداته الصغرى، بل اضطر المسلمون إلى الجنوح إلى الخارج لاقتراض ما توفره لهم الثقافة اليهودية على وجه الخصوص في هذا المنحى، وليس الاقتراض إلا من نفس المجال المعرفي الديني أي من الكتاب المقدس، الذي يمكن أن يوازي القرآن، كما يكون ذلك من المرويات عن ذلك الكتاب ومما استقر في ذاكرة اليهود المعاصرين للرواة المسلمين الأوائل، "[غير] أن هؤلاء عملوا باستمرار على التوفيق بين ما جاء في هذه المصادر، وما جاء في النص القرآني والتزموا بالدفاع عن الرواية القرآنية حين تتعارض مع الروايات الأخرى"⁽⁷⁰⁾.

وبما أننا بينا سابقاً أن المجالات المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية ليست وحدها التي ساهمت في بنية التصور بنية كاملة، بل رفدت بالمجالات المعرفية في الثقافة اليهودية، فإن هذا يدفعنا إلى اعتباره تصورا مركبا، فما دامت هناك تأثيرات وتقاطعات حدثت بين ثقافتين متجاورتين أدت إلى صياغته صياغة نهائية، فهو تصور مركب جامع بين ثقافتين، ولا يمكن اعتباره تصورا إسلاميا محضا، بقدر ما هو تصور كوني تشترك في صياغته ثلاث ثقافات، خصت بثقافات ديانات التوحيد، لأن المحصول من المرويات محصول مشترك هو الآخر.

إننا يمكن أن نستخلص قانونا أساسيا يتعلق بطبيعة اشتغال التصورات وهو الاشتغال وفق قاعدة المحاكاة، كلما تعلق الأمر بمجال معرفي معين. فما في المعرفة الدينية اليهودية والمسيحية والإسلامية يمكن رده إلى أصول واحدة، هي نماذج تتفرع فيما بعد، وتلقي بظلالها على كل

(70) - عبد المجيد الشرفي : لبنات، ص 106.

الثقافات لاحقاً، وليس ذلك مقتصرًا على أديان التوحيد، وإنما يشمل كذلك الأديان الكونولوجية، فسيرة ماني مثلاً هي في بعض الاعتبارات سيرة محمد، وطوفان نوح هو طوفان سدوم وعمورة أو هو طوفان الملحمة السومرية نتيجة صراع الآلهة فيما بينهم وبين قلقامش⁽⁷¹⁾.

وإذا كانت المسألة على هذا النحو من المحاكاة واستتساخ الهياكل العامة للقصص وتواردها، أمكن القول إن دراسة تصور إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية مفيدة أيما إفادة في تحديد مكونات الدين الكوني⁽⁷²⁾، فالباحث قد ينتهي إلى جملة من المكونات الأساسية الضرورية في كل دين سماوي كان أو كونولوجيا، والمكونات المذكورة كأنما هي الأصول القائمة في كل الأديان، وهي تختلف من دين إلى آخر، والمهم أن أصولها العامة قائمة هنا وهناك، وعندنا أن تلك الأصول ليست غير الأصول الثقافية المكونة للجماعات وأشكال انتظامها حول فكرة أو نواة مكونة للمعتقد أصلاً. وإننا لا نزع بهذا نفي حجية المصدر المتعالي للأديان "الله أو الرب"، بل المرام أن كل جماعة ثقافية لا تؤسس معتقدها من فراغ، بل هي على اتصال بالجماعات الأخرى، تنتسخ أصول معتقدها، وتقترض منها ما

(71) - يشير عبد المجيد الشرفي في هذا الإطار إلى أن المنهج المقارن يقتضي معرفة التوظيف الجديد الذي يكتسبه نفس الحدث الأسطوري أو التاريخي في النصوص والأديان المختلفة. م ن، ص 108. وراجع حول قلقامش وقرن ذلك بقصة نوح في : Geoffrey Parrinder : World religions from ancient history of the present . ed, NewYork, 1971, p 20-30.

= ولنظر أيضاً مخطوطة : تاريخ الأدب الهندي في جزئه الأول، بالباب الخامس " برهمانا ولوينباشاد " بالصفحات الثانية والأربعين والثالثة والأربعين، لأبي النصر أحمد الحسيني البوهالي، نقلاً عن قصص الأنبياء لعبد الوهاب النجار، ص 46. وراجع أيضاً مسألة الكواكب الإبراهيمية وعلاقتها بالأديان في بلاد ما بين النهرين، وكيف أن الأماكن التي وقعت فيها الأحداث هي ذاتها التي وقعت فيها أحداث قصة إبراهيم وخاصة حران وأور، عند Geoffrey Parrinder، م ن، ص 16-17.

(72) - إننا لا نقصد بذلك ديناً جامعاً يضم إليه كل المؤمنين المتعبدين، فتلك مسألة يختص بها أهل الدعوة وإنما المقصد أن هذا الدين الكوني Religion universelle أو Universalis religion كانحو الكوني محتو على قواعد إذا ما فرعت أنتجت كل الأديان الأخرى لأن طرق اشتغالها تعود دائماً إلى تلك القواعد الأولى.

يسهم في بناء تصوراتها⁽⁷³⁾ وإن كانت دائما تسعى إلى أسلمته. والسبب واضح، فطرائق الاشتغال الثقافي طرائق واحدة، مما يعني أنه لا يمكن ادعاء تفرد ثقافة بتصور ما أو صيغة عقيدة دون أخرى، بل كل الثقافات تحكمها نفس التصورات ونفس الأنساق ونفس الأنماط لأنها تدور على ذاتها دائما. إنه لا يمكن لقبائل تعيش معزولة عن بقية الجماعات ألا تعرف تصور إبراهيم أو ما يشبه تصوره، كما أننا لا نعتقد أن بعض الأمثال تقوم في ثقافة دون أخرى، فالغالب أن هناك نوعا من التشابه باعتبار أن النمط الثقافي الفكري المكون هو النمط السردي الذي يفضي دائما إلى نفس الصياغات والتصورات، وبما أن النوع السردي الموجود في العقل الشفاهي يفكر من خلال الكليات، فإن تلك الكليات هي الحدود المسماة عندنا أسسا، وهي تبقى الأدخل في مجالات الافتراض، والأصلح للانتقال والتداول بين الثقافات.

- النتيجة الثانية تتعلق بعملية البنينة في حد ذاتها، فهي مما لا يقوم على شخص عادي في الثقافة عموما، ولكن يتبين التصور كلما ارتبط بشخص متميز عجيب مفارق للآخرين، يمكنه أن يضطلع بدور هام، أي إن الجماعة لا تحققي بتكميل التصور ومحاولة بنيته إلا لأنه يرتبط بمن له شأن عظيم عندها، وفي تلك الحال، فهي تنظم التصور كي يكون قابلا للتعلم وقابلا في نفس الوقت للتذكر الدائم⁽⁷⁴⁾.

إن قول المؤرخين والقصاص إنه "أبو الأنبياء" أو "إبراهيم الخليل" يجعله شخصية نمطية قابلة للتذكر أكثر من غيرها لأن لها قوة تمكنها من

(73) - قارن ذلك مثلا بالتصورات اللغوية والموسيقية والشعرية، فكلها متناسخة من ثقافة إلى أخرى بدرجة يعسر معها أحيانا الفصل بين الدخيل والأصيل على حد عبارة بعضهم، أو الأصلي والمقترض، وإننا نعتبر أن من مهام المشتغل بعلم الأديان المقارن تحديد تلك الميادئ الكلية المتمحمة في طرق اشتغالها.

(74) - انظر والتر ج أونيغ : الشفاهية والكتابية، ص 145.

اختزال كل قيم الجماعة وتجميعها⁽⁷⁵⁾. ومن هنا فإن البنية متعلقة بمن يجمع قيم الجماعة في ذاته، ويختزل معارفها الأساسية القابلة للتذكر والضرورية لخلق التوازن النفسي لها ولمن بعدها.

لنقل إذن إن الحاجة إلى بنية التصور هي في النهاية الحاجة إلى تنظيم المعرفة المرتبطة بنواة ثقافية قابلة أكثر من غيرها للتذكر، وهذه الحاجة تظهر في لحظتين تاريخيتين، لحظة الازدهار وبداية لحظة الانهيار، فالازدهار بطبيعته مفض إلى البنية لأن استقرار الجماعة وأمنها يجعلها ميالة إلى النظر في تاريخها وتنظيمه وترسيمه⁽⁷⁶⁾، أما في بداية الانهيار فلين الجماعات تلجأ إلى إعادة البنية خوفاً على المعرفة العقدية بإعادة تثبيتها، وهي بذلك تضمن لها دوام الذكر، فكل ما جاء شتاتاً لا يسهل تذكره، في حين أن المنظم في الذاكرة وفق أنماط يستحضر في كل حين⁽⁷⁷⁾.

- النتيجة الثالثة، تهم الظرف الخاص الذي تقع فيه البنية، كما يقع فيه التثبيت، فهو ليس مرتبطاً بلحظة التأسيس في القرن الأول مع بدايات عصر الرسول في مرحلة تتميط الطقوس وتوحيدها، كما لا يتم ذلك في مرحلة إبراز مميزات الدين الجديد عن غيره من الأديان الأخرى، وإنما يحصل ذلك في مرحلة تثبيت العقائد الملزمة⁽⁷⁸⁾، فطبيعي أن التصور في المرحلة الأولى يكون غير قار، ولا تجد عناصره مواضعها الأساسية إلا بعد

(75) - يتكرر ذلك مع محمد الرسول، فهو عند المسلمين سيد المؤمنين وسيد العارفين، كما يتكرر مع غيره، فأبو بكر هو الصديق، وعمر هو الفاروق، وعلي صاحب البلاغة، وعائشة هي أم المؤمنين...

(76) - نقصد بذلك العبارة الفرنسية officialisation.

(77) - لاحظ جيداً أن الفرد قد لا يتذكر صباه بوضوح، رغم أن الذاكرة أقدر في هذه المرحلة بحكم قدرتها على التسجيل، ولكن يمكنه أن يتذكر أغلب مراحل تعلمه الابتدائي والثانوي والعالى لأن تلك المراحل مبنية منظمة حسب السنوات ولكن البقية غير مبنية، وكان السنة تقابل الحدث، ولا يفسر النسيان بالبعد عن مرحلة الصبا بل لأنها مرحلة لا يخضع فيها الفرد لتنظيم معين في حياته.

(78) - Dogmatisation.

فترة من الزمن، وكذا أمره في المرحلة الثانية حيث الصراع أو الحجاج مع الآخر العقدي الثقافي. وفي المرحلة الثالثة تتم المحافظة على الشكل السوداني ويقع ضبط ما كان شفوياً في المكتوب⁽⁷⁹⁾، وفي هذا المستوى فإن ما حفظ بالكتابة علامة تثبت وبينة لأنه بهذه الوساطة تنظم المعرفة بعد إعادة بناء وعي الجماعة وتحديد الأحداث وتمحيصها، وهذا ما وقع مع تصور إبراهيم. إنه لا أحد من غير أهل المعرفة يمكنه أن يسأل عن بعض ما خفي في هذا التصور، بل هو يتعامل مع الموجود بوصفه حاصلًا كائنًا في التاريخ لأن "النص المكتوب لا يستجيب للسائلين"⁽⁸⁰⁾، وفرصة السؤال كانت متوفرة في زمن المشافهة، حين كان العالم يجمع حوله الراغبين في المعرفة، وهذا لا يعني أن ما ذكرنا قد انقطع، بل قد يتجاوز مع المكتوب، ولكن اعتماد العلماء اللاحقين على النقل وهم يدونون أو يصنفون يضعف من شأن حضور السؤال.

إن الكتابة تتحول إلى عامل تثبت، فهي تخلق عالم المشاركة الوجدانية حينما تصبح الكلمات صوراً في الذاكرة، ورغم أن بعض الدارسين رأى أن الكتابة تمثل مركزية الأنا وتضعف المشاركة الوجدانية وعملية معايشة الحدث⁽⁸¹⁾، فإن ذلك ليس صائباً تمام الصواب في النصوص العقدية القصصية لأن خاصية الاتصال السردية هي التي تؤمن وجود المشاركة الوجدانية ومعايشة المقدس والخضوع لثقل الأسطورة وقوة التاريخ المضخم. ولا بد أيضاً من الإشارة إلى أن وجود السارد بين الجماعة قبل

(79) - ليس بإمكاننا تحديد هذه المراحل في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية تحديداً بينا بحكم تدخل المجالات المعرفية وغياب الوثائق الكافية لضبط بداياتها ونهاياتها، ولكن يمكن القول إن ما بعد التكوين يمكن أن يمثل المرحلة الثالثة التي يحدث فيها تثبيت العقائد الملزمة.

(80) - أونج : الشفاهية والكتابة، ص 15.

(81) - أونج، م ن، ص 192.

البنينة أو بعدها يمكن من توجيه التقبل على نحو مخصوص، كما أنه قد يمنع إقامة السؤال مما يؤكد أن السؤال أصلاً قد يندم في الحالة الشفوية. وإن تغير النمط الثقافي من الشفاهي إلى المكتوب كاف لجعل الأجيال تتخلى عن عادة حضور الشفوي والركون إلى المكتوب، وكلما تثبتت العادة الأخيرة يقع تدريجياً التخلص من رقابة السارد المقدس، بما أنه في أغلب الأحوال فرد من الجماعة المرجعية أو ممثل الجماعة المرجعية أو وريث الجماعة المرجعية أو يظهر في هيئة الجماعة المرجعية. وكلما تكرر انفراد القارئ بالتصور حصلت حالة الشك المؤدية إلى المسألة وهي تكشف عن قلق الاعتقاد، وذلك ما يهيئ لظهور آليات جديدة تغير الرؤية إلى التصور، فتسقط بعض العناصر أو يعاد النظر في التصور بأكمله. وهكذا فإن للكتابة وظيفتين وظيفة تنظيم التصور وتثبيته، ووظيفة المساعدة على مساءلته وذلك عموماً ما لا يحدث في الحالة الشفوية.

الفصل الثاني

الصيغة المخترقة للبنى

صيغة التوظيف في مجالات التداول

"إن الإنسان الذي يكشف أرضاً بكرة، لا يمكنه أن يعرف في مرة واحدة كل خصائصها، ومن يأتي بعده ويفلح تلك الأرض يبقى مدينًا له بفضل الاكتشاف"

هكذا قال فولتير في رسائله الفلسفية حول ديكارت ونيوتن، لمَّا هاله انتقاد الانقليز لأخطاء ديكارت.

ماذا نعني بمجالات التداول؟

إننا لا نقصد المصطلح اللساني المعروف بالتداولية⁽¹⁾، وإنما حدود استعمالنا متعلقة بالمعنى اللغوي الأول لفعل تداول، كما هو موجود في المعاجم العربية، وقد قصدنا انتقال عناصر من التصور إلى مجالات مختلفة وداخل أصناف معرفية، سواء أكان ذلك في المجال المعرفي الواحد أو بين المجالات المعرفية. إن تداول عنصر من العناصر يعني مبدئياً تضمينه في خطاب معين، قد يكون خطاباً تاريخياً أو أدبياً أو فلسفياً، ولكن المهم أن كل واحد من الخطابات المذكورة يوظفه حسب حاجته إليه، أو بعبارة أوضح حسب حاجة المشتغل داخل ذلك الخطاب.

وإذا كنا قلنا إن التصورات الثقافية في عمومها وعلى اختلافها الجزئي، مهما كانت، تبدأ مشتتة وتنتهي إلى تبين، فليس هذا يعني أن ما بعد البنية هو التشتت من جديد أو العود على بدء، وليس المقصود أن التداول يأتي هو الآخر بعد البنية ضرورة، وإنما الأصل أن تصورا ما في عناصره ووحداته في حالات بنية البداية أو البنية الوسيطة أو صيغته المبنية، تحتاج إليه مختلف الخطابات الأخرى داخل الثقافة كلما أرادت إقامة تصوراتها الخاصة، وهي تستعير منه على مقادير معينة. ولا يرتبط ذلك ببنية مما ذكرنا، وإنما هو حالة مستمرة في الثقافة نشأة وتطورا واكتمالا، إذ كل مشتغل بمجالات الثقافة يستثمر من التصور ما يحوجه إليه مجاله، وذلك الاستثمار يقع وفق شروط معينة نحددها لاحقا، وكل عنصر يسد لا محالة

(1) - ترجم بعضهم مصطلح Pragmatique بالتداولية وترجمه البعض الآخر بالبرجماتية وأحيانا بالذرائعية.

فراغات في خانة من الخانات بما يلائم الغرض المستدعى إليه. ولا بد من التأكيد هنا أن التداول ليس دليلاً على التصور في ذاته بقدر ما هو علامة اعتمال* البنية الثقافية عموماً، أي أن التصورات بجملتها داخل ثقافة معينة لا تتأسس بمعزل عن بعضها البعض وإنما هي تتعاور** وبعضها يأخذ برقاب بعض. على هذا الأساس فإن حركة التصورات واعتمالها تكشف بوضوح اختراق التصور للصيغ التي بينا سابقاً وظهوره في هيئة جديدة تتصل بالبنية الثقافية كلا هي التداول وكأنه تشظ من جديد.

إن المهم من كل ما ذكرنا، أننا نبحت في هذا المستوى من الدراسة عن توظيف عناصر ووحدات تستعار من تصور إبراهيم لغير الدلالة عليه، بل على أمر آخر، ففي حالة دلالة ذلك على إبراهيم نواة ثقافية لا نخرج عن بنية من البنى المذكورة سابقاً، التي يظهر فيها التصور تدريجياً، والفرق بين اشتغال العناصر لأجل التصور واشتغالها لغيره هو موجبات البنية ومحدداتها، فإذا كان الأمر مقصوداً للبنية فهو داخل في تكون التصور، وإذا كان الأمر لأجل بنية خطاب لا علاقة له بالتصور فهو غير مخصوص به⁽²⁾، بل خاص بحاجة مجموعة أصناف معرفية إليه في خطابها. وعندئذ

* - نقصد المصطلح الفرنسي *Intéraction*

** جاء في لسان العرب التعاور شبه المداولة والتداول في الشيء: يكون بين اثنين. باب الرأ فصل العين.
(2) - قد يقول قائل إن تصور إبراهيم في التاريخ هو نوع من التداول، ولكن في هذه الحال سنكون مضطرين إلى اعتبار كل المجالات المعرفية مجالات تداول، غير أنه لا بد أن نراعي الفرق بين أن يكون التصور جزءاً من المجال المعرفي يؤمسه، وألا يكون كذلك، ففي التاريخ والقصص والأحاديث والتفسير والقرآن بدا مكوناً أساسياً لتلك المعرفة، ولكنه في الأدب غير ذلك، وما تحوج إليه هي ظروف خاصة بالصنف المعرفي. ويختلف توظيف العناصر في مجالات التداول عن اشتغالها في مجالات تصور إبراهيم الطبيعية، إذ هو في الثانية يبقى تام الدلالة على إبراهيم في علاقته بمحمد من جهة، وفي علاقته بمسار الأمة العقدي تكوناً واكتمالاً من جهة ثانية. وعادة ما يكون التصور في التداول دالاً على ظهور خطابات أخرى غير خطابه الذي ظهر فيه طبيعياً وموظفاً على نحو مخصوص. ومن المفيد للتذكير بأن التداول نادراً ما يتم بالتصور برمته، أو قل هي حالة معدومة في دراستنا، بل بعناصره دون أن يكون للمعتز وعي بانتماها إلى سيرة ودون مراعاة ضرورة انسجامها.

فإن اهتمامنا بمجالات التداول يعني أننا ننظر في مدونات وظف فيها أصحابها بعض مكونات التصور دون أن تكون غايتهم تكميله وبنينته، ولكن الغاية الأصلية هي الاستدلال بتلك المكونات في موضوع آخر، أي أن مقتضى الحاجة إليه لا علاقة لها أصلاً بالبحث في التصور بل هي متصلة بموضوع آخر. لذلك أشرنا في عنوان هذا القسم إلى أنه معقود لبيان صور التداول التي هي صور التوظيف. ولا يمكن إلحاقه بالبنية المنطوق سابقاً أو بالبنية الوسيطة قبلها لأن المشتغلين به في هذا القسم عدلوا عن الغايات المذكورة فيما أشرنا إليه. وعلى هذا الأساس فإن بعض أصحاب المدونات المعتمدة في هذا الفصل مثل ابن كثير وجدنا له مساهمة في بنية التصور في قصص الأنبياء أو في التفسير ثم لاحظنا أنه يوظف بعض المكونات في حديثه عن المحن، وكذلك هو حال أبي الحسن علي الندوي كما سنبين لاحقاً، ومجمل أنواع التوظيف تنهض بوظيفة التذكير بالأصل بخلاف ما قر في المدونات التي أشرنا إليها من قبل التي نهضت بوظيفة تحديد الأصل. كما أننا أثبتنا هذا الفصل هنا حتى يتسنى لنا تمييز مجالات التداول عن حالات التعديل أو الإضافة في حالة استئناف القول عند أصحاب المعرفة المعاصرة أو المتأثرين بالمعرفة الحديثة الغربية الوافدة.

إننا أمام نوعين من الاشتغال، النوع الأول يكون فيه التصور مكوناً عقدياً أي عنصراً من عناصر المعتقد، وهو يشتغل في حركية كبرى إزاء الجماعة الثقافية، يؤلف بين أفرادها ويجمعهم حول النواة الثقافية ويشدهم إلى ماضيهم، وتلك هي الوظيفة المنوطة بعهدته وهي وظيفة اجتماعية وعقدية وسياسية، بمعنى أنها تهم حياة الجماعة في مختلف أبعادها. أما النوع الثاني والمقصود به التداول فهو كيفية تحول عناصر التصور من أبوابها المعقودة

في المعرفة الدينية لتصبح مكونا إبستمولوجيا معرفيا لصنف من الأصناف، أي هي ما يحتاج إليه الصنف المعرفي ليكون به صنفا معرفيا، بعد أن كان مكونا عقديا⁽³⁾.

وهكذا فإن عناصر التصور إذا كانت مكونا عقديا تكون وظيفتها الأولى وظيفة عقدية فاجتماعية فسياسية على نحو من التراتب، وتختفي في المقابل الوظيفة الإبستمولوجية المعرفية. وحين تكون مكونا معرفيا تتصل بالخطاب المعرفي الذي تظهر فيه، أي إن وظيفته المعرفية أسبق من غيرها، أما إذا كان في المعتقد فهو يحض للوظيفة العقدية.

وتتنوع مجالات التداول، وتشمل أحيانا فروعاً معرفية داخل المجالات الأصول⁽⁴⁾، في مثل ما يتم في كتب الملل والنحل⁽⁵⁾، وبعض كتب الفرق الإسلامية، فليس خفيا أنها مرتبطة ارتباطاً متيناً بالنص المعرفي الأصل (= القرآن)، لأنها بالقدر الذي طعنت فيه في معتقدات الآخر لازمت موقفاً تمجيدياً لما ورد فيه، وهي تهض بوظيفة إزاءه.

وفي الحقيقة فإن وظيفة الطعن والدفاع ووظيفة الرد والتمجيد لهما دور كبير في تحديد كيفية توظيف تصور إبراهيم، حين تتحول عناصره إلى سند في الحجج دون أن تكون غاية في التأليف.

وتشمل مجالات التداول كذلك كتب الأنساب والتراجم، بوصفها صنفاً

(3) - تسعى المعرفة الدينية بعد تبلور معتقدها إلى أن تكون ظاهرة معرفية بوجود ما يمكن أن نسميه بالنظر المعرفي في المعتقد تعقلاً أو عقلنة !

(4) - يتم التداول في الأصناف المعرفية داخل المجال الواحد كمجال المعرفة الدينية وهو المجال الذي يظهر فيه التصور طبيعياً، كما يتم أيضاً فيما بين مختلف المجالات.

(5) - نقصد بذلك كتب الملل والنحل وعلم الكلام وما جاء في أبواب الرد على النصارى، في مثل ما ورد في رسائل الجاحظ (ت 250 هـ)، أو للمغني للقاضي عبد الجبار (ت 415 هـ)، أو ما ورد في الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (ت 456 هـ)، والملل والنحل للشهرستاني (ت 548 هـ)، وما تناوله عرضاً بعض المصنفين في أبواب لها علاقة بالعقائد في مثل المقالة التاسعة لابن النديم (ت 385 هـ) المخصصة للمذاهب والاعتقادات، ضمن الفن الأول ويهم الصائفة، ص 441.

داخل المعرفة التاريخية، ولئن كانت الأولى توثق أسباب الاتصال الديموية وأثرها في تكون الجماعات القبلية والعلاقات بين الأحلاف، حتى إنها تكاد تكون تاريخ العائلات أو الجماعات فإن الثانية تخبر عن الفرد في تاريخه وإنجازه متميزا عن الجماعة ومنتميا إليها في آن واحد، ولهذه الكتب علاقة مخصوصة بالقرآن وبمبلغه، فالقول في نسب قريش كان قولاً بكيفية في نسب محمد وعن ذلك يأتي أمر سيرته النبوية وسيرة آل بيته أو أصحابه.

كما تهم مجالات التداول كتب تواريخ المدن والبلدان وكتب الرحالة. ولئن بدت الأولى في مثل "تاريخ مكة" لأبي الوليد عبد الله الأزرقي (ت244هـ) مبنية عن مكان تأسيسه بالنسبة إلى إبراهيم أولا ومحمد لاحقا والمسلمين عموما، بما يشرع لذكر هذه المدينة المقدسة في التاريخ، فإن كتب الرحالة عاجت بنا على بقية المدن التي مر بها الرحالة يقصدون الارتحال أو الحج، وهي عندهم فضاءات إن لم يعيش فيها إبراهيم فقد ارتادها أو جابها، ولا أدل على ذلك من رحلتي ابن جبير وابن بطوطة، وذلك ما أشار إليه أيضا أصحاب تواريخ البلدان مثل البلاذري وياقوت الحموي.

ولا يخلو مجال المعرفة الأدبية من تداول معين لعناصر بذاتها ودون غيرها من تصور إبراهيم، وقد كان ذلك في الشعر، وفي المعاجم العامة، ومعاجم القبائل العربية، والموسوعات، وكتب أخبار الأدب في مثل الحيوان للجاحظ، والمعارف لابن قتيبة، والأغانى للإصفهاني، والعقد الفريد لابن عبد ربه، ونهاية الأرب للنويري.

وعموما ننبه إلى أمرين أساسيين في مجالات التداول:

- الأمر الأول، هو التداخل بينها بشكل يعسر معه الفصل بين أنواعها، وذلك ما جعل نفس العناصر من تصور إبراهيم تتكرر في

الأصناف المعرفية بنفس الوظائف، وقد فضلنا عدم الفصل بينها بل الجمع بين أخبارها باعتبار كيفية توظيفها لهذا العنصر أو ذاك، حرصا منا على تجنب التكرار.

- الأمر الثاني، يخص الإضافة إلى عناصر التصور وأسسه، فلسنا نتوقع إضافة عناصر أخرى، ولا نهتم في نفس الوقت بأسباب الإغفال، إذ من الطبيعي في مثل هذه الأصناف عدم اهتمامها بإضافة عناصر، وإنما الغاية كل الغاية هي النظر إلى أسباب التوظيف وكيفياته، فهي تقتبس العناصر من مجالها الأصلي عن طريق النقل لتمحضها لأداء وظائف خاصة بصنفها أو لأداء وظائف داخل الثقافة عموما.

إن واقعتي الإضافة والإغفال تلازمان البنى الأولى والثانية، وتهمان التصور المبني في حد ذاته، ومن البديهي أيضا أن التطرق إلى عملية بنية التصور في هذه المجالات غير مطروح لأننا ندرس في هذه الحالة انتقال عنصر من بنيته الأصلية ليصبح مكونا في بنية أخرى، ومن ثمة فإن ظهور التصور في هذه المدونات التي أدرجناها في مجالات التداول سيكون لا محالة في حياة التشئت والتجزؤ.

من جهة أخرى يبدو أن عنصرا ما بانتقاله من بنيته الأصلية إلى بنية أخرى يفقد بعض خصائصه، ولكنه لا يترك فراغا في البنية الأصلية لأن الانتقال لم يتم بتقويض، ولا بتحويل وتغيير وإنما على سبيل الاستعارة، كما أن وجوده في الصنف الجديد لا يعني أبدا إغفاله في مجاله الأصلي، فهناك وجود مضاعف لنفس العنصر في مجاله الأصلي وفي المجال المقترض. ولا بد من طرح سؤال أساسي، ما الذي يجعل أصحاب الأصناف المعنية يحتاجون إلى عناصر من تصور إبراهيم؟ أهى الحاجة الداخلية من طبيعة الصنف بوصفه صنفا معرفيا؟ أم هي ما يفرضه المكون الثقافي باعتبار أن

المعتقد يلقي بظلاله على بقية المجالات إظهارا لوظيفة التذكير بالأصل؟

1-توظيف إبراهيم في الدلالة على الأصل المقدس

يركن أهل الأنساب وبعض المؤرخين المهتمين بالغرض لإبراهيم كلما أرادوا تعيين حدود القرابة، فوصف سلسلة النسب وتحديدها بمنح صفة القرابة للعرب وفق مكانتهم في السلسلة ومدى اتصالهم بإبراهيم الأب المقدس. وعلى هذا الأساس فإن حضوره خاصة في كتب الأنساب هو حضور الأصل في نسق القرابة الدموية، ولئن أرجعت العرب في أغلب الأحوال ودونما تردد أصلها إلى إسماعيل، فإنها أخذت إبراهيم في الاعتبار، فلم يذكر إسماعيل على الأفراد إلا نادرا بل حضر في النصوص مقرونا إلى أبيه فهو "إسماعيل بن إبراهيم"، وقد خلف اثني عشر بطنا وتكاثر النسل في مكة⁽⁶⁾.

وقد أشار ابن حزم إلى ذلك بوضوح كبير بقوله "وبدأنا بولد عدنان لأنهم الصريح من ولد إسماعيل الذبيح بن إبراهيم الخليل رسوله، ولأن محمدا رسول الله سيد ولد آدم من عدنان... وبدأنا من ولد عدنان بقریش لموضعه عليه السلام منهم، وابتدأنا بقریش، فالأقرب منه عليه السلام، ثم الأقرب فالأقرب من قریش، وابتدأنا من ولد قحطان بالأنصار"⁽⁷⁾.

إن ذلك النسل هو النسل العربي الذي إليه تعود جذور محمد الرسول

(6) - ابن قتيبة : المعارف في أخبار العرب وأنسابهم، تح ثروت عكاشة، دار المعارف، ط 2، مصر، ص 34، وانظر كتابه فضل العرب والتنبيه على علومها، ص 51، 52، 54، 90.

(7) - ابن حزم الأنلسي (384 هـ - 456 هـ) : جمهرة أنساب العرب، تح عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، ط 5، مصر، ص 6. وقد أشار في ص 504، إلى نسب اليهود من "إسحاق بن إبراهيم، وقال في ص 9، " هؤلاء ولد عدنان والصريح من ولد إسماعيل ". وأشار إلى غير إسماعيل وإسحاق بقوله " وكان لإبراهيم ابن اسمه مدين وباد نسله ومنهم كان شعيب "، ص 510. وراجع أيضا أبا الفوز البغدادي السويدي : سبائك الذهب في معرفة قبائل العرب، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت لبنان 1986، ص 49.

القرشي، وليست الإشارة إلى أن العرب كلها من ولد إسماعيل وقحطان⁽⁸⁾ إلا تأكيداً لعراقة نسب العرب واتصالهم بإسماعيل من إبراهيم، ولا يذكر نسبه إلا مقترناً بالإحالة على اللسان الذي كان يتكلمه، ورغم اختلافهم في مجاميع الحديث حول هذا الأمر، وترددهم فيه فقد حاول بعض المشتغلين بالسيرة تحديد ذلك باعتبار أنه (= إبراهيم) كان يتكلم السريانية، ولكنه عندما عبر نهر الأردن إلى كنعان حول الله لسانه إلى اللغة العبرانية⁽⁹⁾، غير أنهم، وإن رأوا أن لسان إسماعيل هو اللسان العربي وقد تعلمه عن أهل جرهم، فهم لم يهتموا بالاستدلال على كيفية تحول لسان إبراهيم إلى العبرانية، كما لم يحفلوا بتعليل كيفية التواصل فيما بين إسماعيل وإبراهيم⁽¹⁰⁾.

وقد يظهر تحقيق النسب أحياناً من الحث على الاقتداء بإسماعيل في ركوب الخيل لأنه أبو العرب، والأبناء مقتدون أبداً بتقليد آبائهم ومولعون به، إن لم نقل إن ذلك مما يلزمهم⁽¹¹⁾، ويسكتون في المقابل عن إبراهيم سكوتهم عن المعبر معروف. ولئن ظهر أحياناً نوع من تأصيل نسب العوب بالعودة إلى نوح بدءاً من تاريخ⁽¹²⁾ فإن ذلك جزء من السلسلة التي يبدوها المتكلم المخبر عن نسب العرب إلى حدود إسماعيل. ويقترن هذا الأصل

(8) - أبو القاسم السهيلي : الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام ، تحطه عبد الرؤوف، دار المعرفة بيروت، دت، ج 1، ص 16.

(9) - م ن، ص ن.

(10) - علي برهان الدين الحلبي : السيرة الحلبية في سيرة الأمين والمأمون، دار المعرفة بيروت، دت، ج 1، ص 28، وراجع أيضاً عبد الرزاق القطب : أنساب العرب، مكتبة الحياة بيروت، ط 1، 1968، فقد جعل إسماعيل في العرب المستعربة وأشار إلى تكاثر ذريته، ونفى واقعة الخلاف بين سارة وهاجر واعتبر ذلك إجابة لأمر الله، ص 18-19. ولحق أن نفي واقعة الخلاف هو مما لم يحدده المسلمون في البداية بل بعد اطلاعهم على التوراة أمكنهم الحديث عن ذلك، وبعضهم لم يهتم به، ولهذا السبب لم ندرج هذا العنصر فيما خصص للوظيفة التقويفية، إضافة إلى أن البعض الآخر اعتبره لم يقع أصلاً.

(11) - البلاذري : أنساب الأشراف، نشر مكتبة المثنى ببغداد ج 1 ص 5 وهي نسخة مصورة في الأصل عن:

.University press of Jérusalem, edited by S.P.F. Goitein, 1939

(12) - ابن قتيبة : المعارف، ص 32، والبلاذري : أنساب الأشراف، ج 1، ص 5.

الدموي في النسب بما هو كالنسب أو يأتي على مرتبته وقد قصدنا الانتساب إلى سلسلة الأنبياء " فقد بعث الله إبراهيم على رأس الفترة الثانية التي كانت بينه وبين عصر نوح، ثم ما زالت الأنبياء بعضهم إثر بعض في الدهر الذي بين إبراهيم وبين عيسى" (13). وقد يأتي النظر في نسب الرسول وأصل قبيلة قريش بالإحالة على إبراهيم وآدم أو على إسماعيل بن إبراهيم بن نوح بن آدم (14).

ولعل ما يؤكد أن الاهتمام بالنسب كان لأجل محمد ولغاية الإخبار عنه أكثر من كونه لإبراهيم ما أورده البلاذري عن علاقة الرسول بأحفاده، فقد أجلس الحسن على فخذه اليمنى، ثم جاء الحسين، فأجلسه على اليسرى، فقيل يا رسول الله، أيهما أحب إليك، فقال أقول كما قال إبراهيم [وقد كان] قيل له أي ابنك أحب إليك، فقال أكبرهما وهو الذي ولد محمدا يعني إسماعيل (15).

إن النصوص المثبتة في الأنساب وفي غير كتب الأنساب إنما تؤدي في النهاية وظيفة أساسية بالنسبة إلى الجماعة الإسلامية وهي تحديد الانتماء العرقي والعقدي، فالعرقي يتحدد بثلاثة أطراف، يبدأ من المائل عودا إلى الغابر، من محمد إلى إسماعيل ثم إلى إبراهيم، أما العقدي فهو ثنائي يبدأ من محمد وينتهي إلى إبراهيم.

ولئن بان أن الحديث عن النسب ضروري في كتب الأنساب بما أنها قد محضت للإخبار عن أنساب العرب، فإن الأمر يخرج عن كونه مكونا

(13) - الجاحظ : رسالة حجج النبوة في رسائل الجاحظ، ج 3، ص 256.

(14) - انظر كتاب الأنساب لأبي سعيد بن منصور التميمي السمعاني (ت 562 هـ)، تح عبد الله البارودي،

دار الجنان، بيروت، ط 1، 1988، ج 1، ص 24-25 و ص 28-29.

(15) - البلاذري : انساب الأشراف، ج 3، ص 9.

للسنف المعرفي إلى انتمائه إلى نظام الإحالة على الأصول في الأنساب⁽¹⁶⁾، وهو نظام يعد مكونا أساسيا من مكونات شخصية الجماعة، وهي لا تشمل فقط النشاط والعادات الخاصة وإنما هي أيضا محددة بنسبها وأصولها، وكل ذلك يساهم في تحقيق تاريخ صورة الجماعة المتبلورة بمجهودات النسابة وغيرهم، وذلك ما يفضي فيما بعد إلى تكون نسقها القيمي، ولعل في عبارة هاشم بن عبد مناف القرشي ما يؤكد هذا الرأي لما قال في خطبته "نحن آل إبراهيم، وزرية إسماعيل، وبنو النضر بن كنانة، وبنو قصي بن كلاب، وأرباب مكة، وسكان الحرم، ولنا نزوة الحسب ومعدن المجد"⁽¹⁷⁾.

إن إبراهيم في هذا المعنى مزدوج الحضور، فهو يحضر لتأكيد الأصل المقدس وصراحة النسب وصفائه من جهة، كما يحضر مؤسسا لنص الأنساب فهو قاعدة لا بد أن يعود إليها النسابة وأن يصل إليها بسلسلة النسب. وإذا بدأ المسلمون بالعقدي كان إبراهيم رأسا إلى حين الوصول إلى محمد وتعيين أهل بيته، وإذا بدؤوا بالنسب كان إبراهيم كذلك رأسا، قد يتجاوزونه إلى نوح، ولكنه في كل الأحوال أبو إسماعيل الذي هو أبو الرسول محمد وأبو العرب جميعهم. والأصل العقدي كما الأصل الدموي العرقي مقدسان، إذ هما محددان بشخص مقدس هو "أبو العرب المقدس" أو "أبو الأنبياء المقدسين".

إن الشكل الأول للتداول إذن هو التداول على محمل المقدس، يقع فيه تحديد الرابط بين الجماعة والأصل، أو هو تحديد العلم في علاقته ببقية الأعلام، وله قاعدة حقوقية حين يصبح الشخص منتما بالأصل ومدعوما بالمعتقد، إضافة إلى كونه قائما فعلا في التاريخ، وعادة ما تدعمه كذلك

(16) - قصدا العبارة الفرنسية : *Système de référence généalogique* : ج 1، ص 322.

(17) - الألويسي : بلوغ الأرب في معرفة لحوال العرب، ج 1، ص 322.

قاعدة المفاضلة، وقد عدت العرب نفسها أشرف الأجناس وعلى رأسها
الفاضل محمد⁽¹⁸⁾، كما اعتبر معتقدها أفضل المعتقدات.

ولا بد من التذكير بأن هذا الحضور في كتب الأنساب هو المختزل
لصورة الحضور الأمثل عند العرب وهم يحددون أنسابهم وانتماءاتهم
العقدية، تلك الصورة التي تقوم على ثنائية الجسد العربي والروح العقدي
الإسلامي، أي باعتبار إبراهيم من صلب عربي وبوصفه مسلماً موحداً. وهذه
السمة القوية الجامعة بين العروبة الخالصة والإسلام هي القيمة التأسيسية في
الثقافة العربية الإسلامية، وهي المكون الأساسي الذي تدور عليه كتب
الأنساب. وقد حاول النسابة دائماً ملازمة مبدأ التقديس محاولين إضفاء
القداسة على السلسلة الممتدة، وإذا كان العرق على نحو من القداسة فإن
المعتقد يضيف على العرب صيغة أكثر قدسية.

وهكذا، يبدو تحديد النسب غير مقصود لإشباع الفضول الذاتي
والجماعي، ولكنه منتظم في إطار تصور الفرد العربي المسلم لأصوله كلما
احتاج إلى ثبات واستقرار، وهو تصور موجه أصلاً لحياة المجموعة الثقافية،
غير أنه لا يمكن لأي فرد أن يثبت فعلاً أنه من نسل إسماعيل بن إبراهيم
على وجه التحقيق، ولذلك فإن تقديم الانتماء والأصل يتم بالارتقاء به إلى
مستوى الموضوع الاعتقادي الصارم الذي لا يوفر إمكانية السؤال بقدر ما
يفرض ضرورة القبول⁽¹⁹⁾.

(18) - راجع حديث المفاضلة ضمن البنية الوسيطة "اصطفى الله إسماعيل... واصطفاني أنا من بني هاشم"،
وانظر أيضاً تجرير تفضيل محمد على إبراهيم وآدم في كتاب أصول الدين لأبي منصور عبد القاهر البغدادي
(ت 429 هـ)، ص 157-158.

(19) - كان بعض القدماء واعين بهذه المسألة وخاصة ابن حزم، ورغم ذلك كان قد ساق كلامه وهو يخبر عن
نسب العرب بشيء كبير من الوثوقية، يقول مؤكداً صعوبة التحقق من النسب "إلا أن الذي يقطع به ويثبت
ويحقق... فهو أنه ليس على ظهر الأرض أحد يصل نسبه بصلة قاطعة ونقل ثابت إلى إسماعيل، ولا إلى
إسحاق، نعمني ابني إبراهيم خليل الله، فكيف إلى نوح، فكيف إلى آدم..." جمهرة أنساب العرب، ص 8.

إن مسألة أنساب الأشراف يمكن أن نفيدنا في هذا الغرض أيما إفادة، بالنظر إلى المعنى اللغوي للفظ الأشراف، ولئن أكدنا سابقا أن هذا الصنف المعرفي قد خصص للرسول محمد، فإن ذلك يستمر في الأعقاب مع أهل بيته ومع القائمين مقامه، وذلك ما ألح الشيعة وأهل السنة على التذكير به على حد سواء، وكأن البركة في دائرة الأشراف تبدأ من محمد وأهل بيته وتخص الخلفاء والقائمين على الدين وأصحاب العلم، وهي عمومًا بركة عائدة إلى إبراهيم مثال "الشرف الأول"، وإذا كان محمد قد ورث عن إبراهيم بعض الفضائل ثم فاقه في فضائل أخرى، ولازم سلوكه، وأسس ما به يختلف عنه، فإن الأشراف جمعًا يكررون ما بقي عن محمد ثم عن إبراهيم.

إن النص على النسب هو انتقال لنفس الصفات والسلوك، من الأب إلى من كان في عقبه عن طريق التناسل⁽²⁰⁾، أي هو نص على استمرارية القداسة في طبقة معينة وهو ما لا يخلو من دلالة سياسية، وما قد يفضي إلى تقسيم معين في المجتمع، بين المؤمنين العامة، والسادة الأشراف، ولا شك في أن كتب الأنساب تنهض بهذه الوظيفة الأيديولوجية التي نهضت بها كتب العقائد الصوفية والسنية والشيعة بإبراز مكانة الإمام والولي والخليفة وأصحابه وما كان أمرهم كذلك تاريخيا مع البقية. ويظل هذا النموذج مكررا لسيرة البطل الخارق الشريف ذي النسب الرفيع، وهو مندرج في سياق نمط ثقافي يسيطر في كل الثقافات وله أبعاد سياسية لا يمكن تجاهلها⁽²¹⁾.

ولقد عبرت عن ذلك بوضوح رسالة مناقب الترك في رسائل الجاحظ (ت 255 هـ) "ثم إن الترك عطف على العرب بالمحاجة والمقايسة، وقالوا قلتم إن تكن القرابة مما يستحق بالكفاية فنحن أقدم في الطاعة والود

(20) - راجع Joseph Chelhod : Les structures du sacré chez les arabes, p 120-130.

(21) - قارن هذا بما يظهر اليوم في عصرنا.

والمناصحة، وإن تكن تستحق بالقرابة فنحن أقرب قرابة، قالوا والعرب بعد هذا صنفان، عدنان وقحطان، فأما القحطاني فنسبنا إلى الخلفاء أقرب من نسبهم، ونحن أمس بهم رحماً، لأن الخليفة من ولد إسماعيل بن إبراهيم دون قحطان وعابر. وولد إبراهيم إسماعيل، وأمه هاجر، وهي قبطية. وإسحاق، وأمه سارة وهي سريانية. والستة الباقيون أمهم قطورا بنت مبطون عربية من العرب العاربة. وفي قول القحطانية إن أمنا أشرف في الحسب إذ كانت عربية، وأربعة من الستة هم الذين وقعوا بخراسان فأولدوا ترك خراسان. فهذا قولنا للقحطاني. وأما قولنا للعدناني، فإبراهيم أبونا وإسماعيل عمنا وقرابتنا من إسماعيل كقرابتهم⁽²²⁾.

وقد بان ذلك في رسالة فخر السودان على البيضان "قالوا والقبط جنس من السودان، وقد طلب منهم خليل الرحمان الولد، فولد له منهم نبي عظيم الشأن، وهو أبو العرب إسماعيل، وطلب النبي منهم الولد، وولد له إبراهيم وكناه به جبريل"⁽²³⁾. وفي رسالة "في النابتة" شيء من هذا، ففيما صارت إليه العجم من مذهب الشعوبية، وما قد صار إليه الموالي من الفخر على العجم والعرب قال: وقد نجمت من الموالي ناجمة، ونبتت منهم نابتة تزعم أن المولى بولاية قد صار عربياً، وقد جعل الله المولى بعد أن كان عجمياً عربياً بولائه، وجعل إسماعيل بعد أن كان أعجمياً عربياً، وقد جعل الله إبراهيم أباً لمن لم يلد، كما جعله أباً لمن ولد⁽²⁴⁾.

وقد رد ابن قتيبة على الشعوبية مبيناً قداسة هاجر، فقال "ومن أعظم

(22) - رسائل الجاحظ، تح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل بيروت، ط 1، 1991، ج 1، ص 74-78.

(23) - رسائل الجاحظ، ج 1، ص 218.

(24) - م ن، ج 2، ص 21-22، وتظر أيضاً، رسالة مناقب الترك، ج 1، ص 31. أما النابتة فيعني بهم الطوائف المبتدعة التي نشأت بعد فتنة عثمان، وهي عنده جماعة ضعيفة الآراء واهنة التفكير طارئة على الأصول الدينية المتعارفة.

ما ادعت الشعوبية فخرهم على العرب بآدم، وبقول النبي لا تفضلوني عليه، فإنما أنا حسنة من حسناته، ثم فخرهم بالأنبياء أجمعين، وأنهم من العجم، غير أربعة هود وصالح وإسماعيل ومحمد ... واحتجوا بقول الله ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ... وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (آل عمران 33/3)، ثم فخروا بإسحاق بن إبراهيم وأنه لسارة، وأن إسماعيل لأمه هاجر ... فبنو الأحرار عندهم العجم، وبنو اللخناء عندهم العرب، لأنهم من ولد هاجر وهي أمة، وقد غلطوا في هذا التأويل، وليس كل أمة يقال لها اللخناء، من الإماء الممتهنة في رعي الإبل وسقيها وجمع الحطب، وإنما أخذ من اللخن، وهو نتن الريح، يقال لخن السقاء إذا تغير ريحه، فأما مثل هاجر التي طهرها الله من كل دنس وارتضاها للخليل فراشاً وللطيبين سلالة فهل يجوز لمحمد فضلاً عن مسلم أن يسميها اللخناء؟⁽²⁴⁾

إن مثل الرسائل المذكورة تكشف بوضوح أن الانتماء إلى معتقد إبراهيم بالنسبة إلى المسلمين، عرباً وموالي وتركا ليست مقتصرة على الحدود المذكورة سابقاً، بل المشكل كامن في الانتساب إلى إبراهيم قبل هذا وذلك في مستوى رابطة الدم، فكل جماعة عرقية تدعيه، وتجتهد في إثباته وتحقيقه، مما يعني أن الوظيفة الأساسية لحضور إبراهيم تبقى رهينة ما يحققه للجماعة من تأصيل لنسبها، وهو يبقى الأصل المشترك الجامع لهذه الأعراق كما كان أصلهم العقدي الجامع.

إن فكرة الأصل هي، في كل الثقافات، فكرة ضرورية تحتاج إليها الجماعة لخلق توازنها النفسي، وإدراك حضورها على نحو تقع فيه نمذجة الماضي واعتباره أصلاً مجزراً. وإن الحاضر لشبيه بهذا، إذ لا اختلاف اليوم

(24) - ابن عبد ربه (ت 328 هـ) : العقد الفريد، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط 2، 1986، ج 3، ص 127-128.

بين أهل أديان التوحيد في أن إبراهيم الأصل المشترك، مثلما لا يوجد اختلاف بين القدماء في كونه جامع أصل الأنساب.

وليس خفيا أن ظاهرة الأنساب، بوصفها ظاهرة معرفية، موجودة في كل الثقافات، وأنها تنهض دائما بنفس الوظيفة المتمثلة في الإخبار عن الأصل، وذلك الأصل مكون من مكونات الماضي، ولا توجد مجموعة ثقافية ليس لها ماض مؤسس بأصل، فهو ضروري لتأمين تواصلها في حاضرها، وهو أيضا ما يقع تمثله دائما بالإحالة على الآباء الأوائل الذين تهيم سيرهم على حياة كل اللاحقين وكل الأجيال، لأنه الذات القديمة، ولا بد لها أن تكون موصولة بالذات الحاضرة التي هي في الأصل سليل ما سبق وما كان.

2- التوظيف تذكيرا بالأصل عبر التمجيد

إن النسب في حد ذاته، كلما وقع الاهتمام به والإشارة إليه يدخل في أبواب التمجيد، غير أن ما يهمننا بالذات في هذا العنصر هو بيان التمجيد الظاهر، على نحو محاولة القدماء الاعتناء بمعنى لفظ "إبراهيم"، وذكر فضائله نبيا. فعند البغدادي السويدي أن اسمه سرياني، ومعناه أب رحيم، وهو من أولي العزم، وأبو الأنبياء، وأول من أضاف الضيف، واختتن، واستنجد، وصافح، وهاجر، واتخذ السراويل⁽²⁵⁾.

وقد اهتم أحمد حميد الدين الكرمانلي بإبراهيم في معرض حديثه عن الحروف العلوية؛ ضمن الرسالة الثالثة عشرة الموسومة بخزائن الأدلة، واعتبر أنه توجد سبعة حروف علوية معبرة بالحروف المنطقية "بكوني قدر، واو الكاف حظ آدم عليه السلام، ومنه استمداد مادته، فكان حظه من

(25) - راجع كتابه سبائك الذهب، ص 49، وانظر أيضا كتاب المعارف لابن قتيبة، ص 30.

الألف من جهة حرفه تلقى الكلمات، والكفاية من السياسات، يعني أنه كفى تأليف الشريعة، والواو منها على نوح عليه السلام ومنها استمداد مادته، فكان حظه من الأصليين من جهة حرفه الوحي والوصاية ... والنون منها حرف إبراهيم عليه السلام، ومنها استمداد مادته، فكان حظه من الأصليين من جهة حرفه النون، وابتلي بالتفكر في الأنوار الثلاثة من النيرين والكواكب، وبالقدف في النار حتى جعلها الله بردا وسلاماً⁽²⁶⁾. والحق أن هذا دال على دخول إبراهيم في باب الرموز الشيعية المتخذة في المعتقد، زيادة على كونها تعني التمجيد.

وقد يظهر التمجيد أحيانا أخرى من اتخاذ إبراهيم علامة تاريخية دالة على الأحداث⁽²⁷⁾ ففي التواريخ القديمة "كانت الأمم السالفة تؤرخ بالأحداث العظام وتمليك الملوك، وأرخوا بهبوط آدم، ثم ببعث نوح، ثم بالطوفان، وأرخ بنو إسحاق بنار إبراهيم"⁽²⁸⁾.

إن التداول في مظهره الأول استعادة للأس الخارج عن السيرة الذي رسب في الذاكرة الجماعية، وهو نوع من المعرفة الكمية التي تكتب في المدونات على سبيل تحلية الأثر وتوشيته، والمتأمل يجد أن وجودها على ذلك النحو يفوق هذه الدلالة، فالمقصد من التوشية والتحلية حفظ تلك المعارف و تخزينها بطريقة معينة، حتى يقع استحضارها كلما احتاجت الأجيال إلى بعض المعارف والقيم القديمة، وإن توزعها على أكثر من صنف يجعل إمكانية الاطلاع عليها أوفر، وحضورها في صنف رغم غيابها في آخر يمكنها لا محالة من نوع من التواصل والاستمرارية.

(26) - مجموعة رسائل أحمد حميد الدين الكرمانلي (ت 411 هـ)، تح مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1987، ص 202.

(27) - يبدو أن لهذا صلة بالمعرفة التاريخية ولكننا فضلنا ذكره هنا لتوظيفه في هذا الباب الدال على التمجيد.

(28) - عبد الرزاق بن حمادوش الجزائري (1105 - 1197) : لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب

والحال، تح أبو القاسم سعد الله، للمكتبة الوطنية، الجزائر، 1983، ص 203، وراجع كذلك بلوغ الأرب للألوسي، وقد ذكر أن بني إسماعيل أرخوا بنار إبراهيم، ج 3، ص 215.

لنقل إن الوحدات المتعلقة بإبراهيم، وقد انتشرت في المدونات، كأنما تحاصر الفرد من الجماعة وتحيط به مشكلة له ذاكرته، فكل مدونة إذا ما قامت فيها تلك الوحدات تبدو خيطا نحو تبين الأس الكامل.

وقد يكون هذا التمجيد في شكل إلزام، حينما يحرص القدامى على بيان حاجة الكتاب إلى مثل هذه الوحدات، فكل كاتب يحتاج "إلى معرفة كتب التاريخ ومعرفة الأحوال ومعرفة ما يتعلق بالأنبياء، وعندئذ عليه أن يعرف أن أول من شاب هو إبراهيم ... وأول من رمى الجمار"⁽²⁹⁾. وكل ذلك يدرج في آداب الكتاب التي منها طلب الثناء والحكمة " إذ لفضل هذا ركب فيه الأشراف، وعليه الناس، فقد قال الخليل ﴿اجعل لي لسان صدق في الآخرين﴾ (الشعراء 48/26)"⁽³⁰⁾، وقد يذكر ذلك أحيانا فيما يحتاج إلى وصفه من الآلات كمعرفة المنجنيق، وكيف دلهم عليه إبليس يوم محنة إبراهيم، وفي التفاؤل بأيام الأسبوع والتطير بها، فأبراهيم دخل على النمرود يوم الخميس، والأنبياء كانت تخطب وتتكح يوم الجمعة، وفي حقيقة السنة القمرية، وأن العرب كانت بذلك على رسم إبراهيم وإسماعيل⁽³¹⁾. كما يحتاج إلى تلك الوحدات أحيانا في أصل وضع الألقاب والنعوت المؤدية إلى المدح في مثل تلقب إبراهيم بالخليل⁽³²⁾. ويحتاج إلى ذكره في خطبة عيد الإضحى إذ يذكر فيها مثل "إن يومكم هذا يوم أبان الله فيه فضله، وأوجب شريعته

(29) - راجع أحمد بن علي القلقشندي (ت 821 هـ)، صبح الأعشى، تح محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، 1989، ج 1، ص 470، وراجع حول الاختتان معجم البلدان لياقوت الحموي، ج 4، ص 354.

(30) - م ن، ج 1، ص 105.

(31) - م ن، ج 2، ص 153، 325، 393، ونظر أيضا بلوغ الأرب للأوسي، ج 2، ص 67.

(32) - م ن، ج 5، ص 414، وج 11، ص 390، وقد ذكر فيه نسخة توقيع بطرك النصارى اليعاقبة، وفيها أخير عن نار نمرود، وراجع أيضا، ابن كثير للمشتقي: نهاية البداية والنهاية في الفتن والملامح، تح محمد فهيم، دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1968، ص 283-285، وراجع أيضا ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج 2، ص 258، 348، ج 3، ص 184، ج 6، ص 115.

وابتلى فيه خليله وفدى فيه من الذبح العظيم نبيه⁽³²⁾. ويظهر التمجيد في غير هذه المواضع بنفي الكذب عن إبراهيم⁽³³⁾.

ولم يتردد بعض المعاصرين في تشييت التصور وتقسيمه إلى معلومات كالوحدات وماهي بالوحدات، لأنها ليست منتظمة في سياق أخبار تامة أو نتف خبرية، وقد أخذت شكلا تعبيريا مخصوصا، هو السؤال الذي يفضي إلى الإجابة، والغاية من ذلك تعليم الأطفال الصغار وتلقينهم في مثل القول "هل تعلم أن أول من يكسى من الخلائق هو إبراهيم، وهل تعلم أن أول من أضاف الأضياف..."⁽³⁴⁾.

إن هذا التداول يتم في كتب معاصرة، أي يقع في مرحلة هي بالنسبة إلى المسلم مرحلة تدهور وابتعاد عن الثقافة الدينية الحق، بفعل ثقافة العلوم الحديثة التي أدت إلى انحصار هذه الثقافة التقليدية، ويمكن اعتبارها حالة لا تلجأ فيها المعرفة الدينية إلى السؤال والمراجعة، بقدر ما يبدو هم الجماعة المرجعية الأساسي بينا في السعي إلى الخروج من الركود بالنهوض بالغاية التعليمية التربوية، لاسترجاع بعض التأثير في الواقع المعرفي وفي السياق الثقافي الجديد بالتركيز على تعليم الناشئة. ومن المفيد الانتباه إلى أن هذه العودة متصلة بالواقع السياسي الذي ظهرت فيه الحركات الأصولية عموما في العالم العربي، وقد كانت تربية الناشئة وحثها على العودة إلى القيم الدينية واحدة من استراتيجيات العمل السياسي، ومن هنا فإن التمجيد بدا في بعض الأحيان عنصرا سياسيا يحض على الالتزام بالاعتقاد والتسليم بالثقافة

(32) - ابن عبد ربه : العقد الفريد، ج 3، ص 269، وراجع أيضا خطبة عبد الله بن مسعود، ص 286.

(33) - راجع ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 4، ص 15-17.

(34) - محمد إبراهيم دلود شحادة : ألف معلومة ومعلومة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، ط 1، 1997، ومحمد شحادة، هو فقيه غايته نشر المعرفة الدينية وقد احتق في هذا الكتاب بالأنبياء والصحابة ولا يخلو ما قدمه من مسلمة استقرت في الكتب القديمة.

التقليدية في معناها العام والتحلي بمعارف تخص النبي الأول، وما السؤال المخادع المفضي إلى الإجابة إلا حيلة بيداغوجية هدفها التذكير والتعليم والتثبيت، ولذلك كانت المعرفة المرجوة كمية لا كيفية.

وفي نفس الغرض حاول بعضهم تقديم سيرة إبراهيم في شكل نظم لتحقيق نفس الغاية المذكورة سابقا، فجمع قصة إبراهيم في ستة عشر مقطعا، وجعل لها عناوين تمكن من الحفظ ويسر التبليغ مثل "بائع الأصنام، ولد آزر، نصيحة إبراهيم، إبراهيم يكسر الأصنام، من فعل هذا، نار باردة، من ربي، ربي الله، دعوة إبراهيم، أمام الملك، دعوة الوالد، إلى مكة، بئر زمزم، رؤيا إبراهيم، الكعبة، بيت المقدس".⁽³⁵⁾ ولئن بان أن صاحب الكتاب داعية إسلامي كتب خصيصا لنشر المعرفة الدينية بين الناشئة، فإن الواضح أن اتخاذ النظم شكلا تعبيريا لتقديم هذه المعرفة هو إعادة استدعاء وظيفة التذكير بالأصل وتأمينها به:

قبل أيام كثيرة، كثيرة جدا

كان في قرية رجل مشهور، مشهور جدا

وكان اسم هذا الرجل آزر

وكان في هذه القرية بيت كبير جدا

والنتيجة مما سبق ذكره أن حضور إبراهيم كان حضورا تمجيدا، كلما تعلق الأمر باشتغال وظيفة التذكير بالأصل والتذكير بالفضائل والتذكير بالسيرة، كما كان حضوره في نفس الوقت عبر العناصر الموظفة في أبواب معينة كالتي تهم صناعة الكاتب أو معرفة كيفية المدح وغير ذلك، وهو ما

(35) - أبو الحسن علي الندوي: قصص النبيين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 20، 1983. وقد كنا أشرفنا إلى هذا الكتاب في التصور المبين، وما يهمنا منه في مجالات التداول هو كونه يندرج في حالة يقع فيها نقل التصور برمته ودون تجزئة في صياغة نظم.

يمكن أن نسميه حضور "المكون المعرفي"، أي حينما يغدو العنصر من التصور أو الوحدات ما يتطلبه التأليف في صنف من الأصناف المعرفية. ومن ثم قد يبدو للوهلة الأولى أن التذكير بالأصل وظيفية ثقافية بادية من تفاعل النصوص الثقافية، وأن المكون المعرفي هو مما يخص بناء الصنف المعرفي في حد ذاته قبل دلالاته على الثقافة وارتباطه بالوظائف الأيديولوجية، ولكن ذلك ليس صائبا تمام الصواب كلما وعينا أن اشتراط هذا النوع من المعارف في الكاتب مثلا كي يكون أهلا لصناعة الكتابة حقيقا بها، ليس شرط الصنف، وإنما هو شرط ثقافي، ففي كل ثقافة تدفع الجماعة المؤسسة الأفراد إلى اتباع نوع من المعارف يكون له دور أساسي في الإحالة على المرجع بما هو أصل عرقي واعتقادي وسلوكي، وهكذا ليست التحلية مجرد تحلية بقدر ما هي استجابة للضرورة الثقافية.

بعد تكون الثقافات يظهر نوعان من أنواع اشتغال نصوصها شفوية كانت أو مكتوبة، أحدهما الابتداع، بتأسيس نصوص جديدة قد لا يكون لها في الغالب اتصال ظاهر بسابق، وثانيهما التداول، وهو نوع يقتضي جملة من الانتقالات لنصوص وتصورات بين مجالات مختلفة. ولكل تداول تعليلان لا يفترقان، وليس بينهما فصل، بما أنهما يؤديان نفس الوظيفة الثقافية، التعليل المعرفي حين تكون العناصر أصنافا معرفية، والتعليل التواصلية حين تكون جملة الأخبار سياقًا تداوليًا، يرتبط بكل الأصناف، ويستهدف الحفظ والتعليم قصد الاستمرار في الذاكرة.

وعلينا ألا نخفل أمرًا هامًا، هو أن الشروط الثقافية لنمو المعرفة عند أصحاب الصناعتين الكتابة والشعر كانت شروطًا محددة أولاً وأخيراً بالمعتقد في حلقة الأخيرة أي حلقة الختم، فمعرفة إبراهيم وتمجيده جاءت لأجل

إبراهيم ولذاته في الظاهر، ولكنها في الحقيقة مما به تضاء سيرة محمد
الفاضل، خاصة لما أقر القدامى جواز تفضيل محمد على إبراهيم، وهذا يعني
أن الممجد عيانا "إبراهيم" إنما هو الممجد بالإضمار "محمد".

3- التوظيف في الجدل مع أهل الأديان الأخرى

وظف المجادلون المسلمون إبراهيم في أبواب الجدل مع اليهود
والنصارى⁽³⁶⁾، في ثلاثة مستويات هي رد النبوة بالقياس على الخلعة،
والتشريع لمؤسسة الجهاد بسيرة إبراهيم، وإثبات نبوة محمد بتقرير تحريف
التوراة، وتلك المستويات هي جملة المواطن التي يظهر فيها إبراهيم طرفا
في الجدل.

أ- رد النبوة بالخلعة

لما كانت النصارى تقيم المعتقد المسيحي على عقيدة التثليث التي
تجمعها عبارة "باسم الأب والابن والروح للقدس"، ويقابلها عند المسلمين مبدأ
التوحيد "قل هو الله أحد الله الصمد"، نشأ نوع من الجدل على أساس
الاختلاف الظاهر بين العقيدتين، وقد ظهر ذلك في ظروف مخصوصة
محضها قبلنا غيرنا وعمق فيها النظر⁽³⁷⁾، والمهم أن الالتفات إلى إبراهيم في
كتب المجادلين كان قصد دحض فكرة النبوة، أي أن يكون المسيح ابن الله،
وبما أن الله لم يلد ولم يولد فإن العلاقة بين العقيدتين هي علاقة تناف كلي،
ليس في مستوى مصدر العقيدة، وهو الله الواحد وإنما في مستوى الصفة،
أهو صاحب ولد أم لا.

(36) - قارن مثلا ما يأتي ذكره برد موسى بن ميمون على أرسطو ودفاعه عن موسى وإبراهيم في كتابه دلالة
الحائرين، ص 344.

(37) - راجع عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 198.

إن ما يشبه فكرة البنوة، وإن بتقليب مختلف، يوجد في أصل مبدأ الدين الإسلامي، في اعتبار إبراهيم خليل الله، ومن هذه المقالة العقدية سعى المسلمون إلى رد البنوة بإلحاقها بسياق الخلّة وحملها على معناها، تأويلاً وعبر قياس بين اتخاذ الله إبراهيم خليلًا واتخاذ عيسى ابنًا، وقد أورد لنا الجاحظ في رسالة الرد على النصاري⁽³⁸⁾ رأيين في المسألة، الأول للنظام والثاني له، ويسنده في ذلك ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار.

فإبراهيم بن سيار النظام (ت 231 هـ) "يجعل الخليل مثل الحبيب ومثل الولي، وكان يقول خليل الرحمان مثل حبيبه ووليه وناصره، وكانت الخلّة والولاية والمحبة سواء ... ولما كانت كلها عنده سواء جاز أن يسمى عبداً له ولداً لمكان التربية التي ليست بحضانة، ولمكان الرحمة التي لا تشق من الرحم"⁽³⁹⁾، ومعنى ذلك أن النظام يقر البنوة بجواز، هو مكان التربية والرحمة، غير أن الجاحظ أنكر هذا الرأي ورأى أن جواز الأبوة من جواز أن يكون الله جداً وعماً وخالاً وصديقاً واعتبر "أن إبراهيم، وإن كان خليلًا، فلم يكن خليله بخلة كانت بينه وبين الله تعالى، لأن الخلّة والإخاء والصدقة والتصافي والخلطة وأشباه ذلك منفية عن الله تعالى، فيما بينه وبين عباده، على أن الإخاء والصدقة داخلتان في الخلّة، والخلّة أعم الاسمين، وأخصّ الحاليين. ويجوز أن يكون إبراهيم خليلًا بالخلّة التي أدخلها الله على نفسه وماله، وبين أن يكون خليلًا [بالخلّة وأن يكون خليلًا] بخلة بينه وبين ربه فرق ظاهر، وبون واضح، وذلك أن إبراهيم اختل في الله تعالى اختلالاً لم يختلله أحد قبله. لقد فهم إياه في النار، وذبحه ابنه وحمله على ماله في

(38) - رسائل الجاحظ، ج 3، ص 338.

(39) - م ن، ص ن، وراجع اهتمام عبد المجيد الشرفي بذلك في الفكر الإسلامي في الرد على النصاري، ص 314.

الضيافة والمواساة والأثرة، وبعداوة قومه والبراءة من أبويه في حياتهما، وبعد موتهما، وترك وطنه، والهجرة إلى غير داره ومسقط رأسه. فصار لهذه الشدائد مختلا في الله وخليلا في الله... وكان إبراهيم حين صار في الله مختلا أضافه الله إلى نفسه وأبانه بذلك عن سائر أوليائه، فسماه خليل الله من بين الأنبياء، كما سمي الكعبة بيت الله من بين جميع البيوت، وأهل مكة أهلى الله من بين جميع البلدان، وسمى ناقة صالح ناقة الله من بين جميع النوق⁽⁴⁰⁾. وكان القاضي عبد الجبار قد لازم نفس الموقف، فرأى أن حقيقة البتوة أن يكون الابن من أبيه كائنا من صلبه ومائه، وذلك ما لا يصح أن يوصف به عيسى من حيث وصف إبراهيم بأنه خليل الله⁽⁴¹⁾.

وقد لا يهم الجدل أحيانا العلاقة بين المسلم والآخر العقدي، بل يدرج في باب المساجلات، أي فيما يلحق بالجلد، في نحو ما جرى من مفاضلة بين الفلسفة والشريعة، فعند أبي حيان التوحيدي "أن الفلسفة ليست من جنس الشريعة ولا الشريعة من فن الفلسفة... على أنا ما وجدنا الديانين من المتألهين من جميع الأديان يذكرون أن أصحاب شرائعهم قد دعوا إلى الفلسفة وأمروا بطلبها واقتباسها من اليونانيين، هذا موسى وعيسى وإبراهيم وداود وسليمان وزكريا ويحيى، لم نحق من يعزو إليهم شيئا من هذا الباب ويعلق عليهم هذا الحديث"⁽⁴²⁾. ولا يخفى علينا أن هذه المساجلات هي من جنس ما أورده التوحيدي في مناظرة المنطق واللغة وهي مكون معرفي في مصنفه،

(40) - رسائل الجاحظ، ج 3، ص 339-340. ويفرق الجاحظ بين الخلعة بضم الخاء والخلعة بالفتح، فالأولى مرتبة من المحبة ولكن الثانية هي الحاجة والفقر، لما الخليل والمخل فيها عنده سواء.

(41) - القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت 415 هـ) : المعني في أبواب التوحيد والعدل، تح محمود محمد الخضري، القاهرة 1965، ج 5، ص 107 - 108، قد جاء ذلك في معرض حديثه عن الفرق غير الإسلامية، ضمن باب الكلام على النصارى. ولمزيد للتعمق راجع اهتمام عبد المجيد الشرفي به في باب الجدل، م س، ص 154-155 و 315-316.

(42) - الإمتاع والمؤانسة، تح لحد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، ج 2، ص 18.

ولا بد من الانتباه إلى أن حضور إبراهيم هنا حضور مقترن بغيره من الأنبياء، والمقصود منه أن يكون معهم شاهدا على صحة الرأي وصوابه، دالا على أصل الحجية في الغرض داخل نفس الثقافة.

إن تداول عنصر الخلّة في كتب الجدل موظف لنقض مقالة في العقيدة النصرانية، وهذا العنصر مسلك إلى القياس، يستحضره المجادل لنفي الرأي المقابل، ولا يمكن عموما أن ننفي أن الجدل آيل لا محالة إلى نوع من التمجيد، تمجيد إبراهيم وتمجيد الدين الإسلامي، إضافة إلى أن المعتزلة ينزهون الله عن الأبوة، ويثبتون في القرآن انسجاما تاما، فأية التوحيد كافية في معناها لرد رأي أهل العقائد المخالفة، غير أن المسلمين كانوا بذلك - وهم يلحقون البنوة بالخلّة - يخضعون المسيحية لمقاييسهم⁽⁴³⁾، ويسوون بين إبراهيم والمسيح على نحو معين في علاقتهما بالله، بما أن معنى البنوة قد حمل عندهم على معنى الخلّة.

ويبدو لنا أن هذا التداول داخل كتب الجدل لم يكن من داخل الثقافة ذاتها بل كان الآخر العقدي حاثا على ذلك، إذ إن وجود الفرق " المثلثة " كان يمثل خطرا على الرسالة المحمدية. وبهذا المعنى، ليس سياق التطور الثقافي الداخلي دافعا إلى تطور التداول المخصوص لهذه العناصر، بقدر ما أن الحافز على ذلك خارج ثقافي، أي إن الأمر يخرج عن وظيفة التذكير إلى وظيفة الجدل المؤمنة لسلامة المعتقد، وتلك سلامة تحصل حينما يأتي إبراهيم في معنى الخلّة ويكون قلعة احتماء، منها ينطلق المجادل لرد المقالة المقابلة، خاصة أن الخلّة كانت أساسية لحض فكرة البنوة.

(43) - عبد المجيد الشرفي : الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 192.

ب- الاحتجاج بسيرته لمحاربة الآخر

كان الجهاد مدار الجدل بين المسلمين والنصارى، وإن كان الأمر متعلقا في حقيقته بسلوك قديم أكثر منه مختصا بفعل الجهاد في حد ذاته، فقد عد النصارى استعمال السيف في الدعوة الإسلامية نوعا من الرجوع إلى الوراء بالنسبة إلى سمو شريعة المحبة التي جاء بها المسيح، فكان لزاما على المسلمين أن يبرروا حمل السيف على المخالفين⁽⁴⁴⁾ وقد دعموا مسألة وجوب القتال بسلوك إبراهيم وداود وموسى واعتبروا ذلك حملا للسيف بالحق⁽⁴⁵⁾.

إن إبراهيم عند المسلمين، هو أول من حمل السيف كما بينا ذلك في القسم المخصص من الدراسة للأحاديث النبوية، وهو إضافة إلى كونه أصلا في المعتقد يرجع إليه لتأسيس كل مقالة عقدية وأبا مقدسا منه يستمدون جذور أصالتهم، صار المشرع لمحاربة الآخر المخالف عقيدة.

إن محمدا في هذا الباب ليس المشرع الأول للجهاد بما أقرته النصوص من وجوبه، بل إن للجهاد سيرة في التاريخ، وذكر مرتبطين بإبراهيم، وإذا المؤسسة بهذا المعنى قائمة أصلا قبل زمن محمد. ولا بد من الإشارة إلى أن الاستدلال بسيرة إبراهيم لتثبيت المؤسسة في التاريخ واعتبارها كالأصل المشترك بين الديانتين لا يعني أن الجهاد في عهد إبراهيم يرتقي إلى حدود المؤسسة، لأن الخروج للقتال لم يكن لأجل نشر الدعوة، ولكنه ارتبط بحدث أسر لوط فكان خروج إبراهيم لنجدة في حرب الملوك وفق ما أخبرتنا به التوراة⁽⁴⁶⁾.

(44) - م ن، ص 510.

(45) - انظر علي بن رين الطبري (157 - 245 هـ): الدين والدولة في اثبات نبوة النبي محمد ، طبعة المقتطف، مصر 1923، ص 131-133، والقاضي عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة، طبعة بيروت 1966، ص 188، وهو يهتم في هذا الكتاب بإثبات نبوة محمد ونفي آراء الفلاسفة والباطنية وتفنيدها. وراجع حولهما عبد المجيد الشرفي، م ن، ص 510.

(46) - سفر التكوين 13/14-16.

وقد ظفرنا بنص تفرد بذكره وهب بن منبه فيما نعلم (24 - 114هـ)، أخبرنا فيه عن أمر الدعوة المنسوبة إلى إبراهيم، غير أن صاحب السيف في الخبر لم يكن إبراهيم، فقد جاء في رحلة ذي القرنين "إنه لما أمر الله خليله إبراهيم بالهجرة إلى أرض بابلين، أرسل إبراهيم جرجير بن عتيم داعيا، وكان وليا من أولياء الله داعيا من دعائه، إلى المغرب ليقم حجة الله تعالى على الناس فبلغ قمونية⁽⁴⁷⁾، فدعا الناس إلى الله تعالى، فأجابته أمم، وعصى أمم، ثم عبر إلى جزيرة الأندلس فأصاب بها أمما من بني يافث بن نوح، وهم ... والقبط والإفرنج ... والبربر، فدعاهم إلى الله فقتلوه"⁽⁴⁸⁾. وكان ذو القرنين قد أرسل عساكره " إلى جزيرة الأندلس، وأمرهم ألا يبقوا عليهم حنقا عليهم، لما فعلوه بجرجير بن عويم داعي إبراهيم الخليل، إلا من آمن منهم، أو من كان على دين جرجير، وما دعا إليه من الحنيفية، دين إبراهيم"⁽⁴⁹⁾.

إن هذا الخبر يضيف عنصرا إلى التصور، هو امتداد دعوة إبراهيم الخليل إلى المغرب والأندلس، وذلك ما لم نجده ثابتا في القسم الخاص بالتصور المبين، ولنا نزع أن مجالات التداول يمكن أن تضيف إلى التصور عناصر جديدة، تغنيه بها، وإنما حسبها توظيف ما استقر في المدونات الأولى وتداوله دون إضافة، ولكن الأمر هنا بين الدلالة على أن هذا الخبر أورده ابن منبه، وفي زمانه ذلك ما زال المسلمون يبحثون عن

(47) - قمودة وقمودة وقمودة، هي جهة بالوسط التونسي تشمل المدن المعروفة اليوم بسيدي بوزيد وبعض المناطق من قفصة وقد قيل هي كذلك مكان في شمال المغرب الأقصى من جهة الأندلس وهو الراجح عندنا، راجع حولها أبا العرب التميمي : طبقات علماء إفريقية، الدار التونسية للنشر، ط 2، 1985، ص 45، وراجع أيضا أبا محمد بن أحمد التيجاني : رحلة التيجاني، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس، 1981، ص 31.

(48) - وهب بن منبه : التيجان في ملوك حمير، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، 1925، 1347 هـ، ص

92.

(49) - م ن، ص 97.

صيغة نهائية للتصور، في مستوى ما كنا سميناه البنية الوسيطة، وقد أشرنا سابقا إلى أن التداول يتم قبل البنية وبعدها على حد سواء. وإن هذا الخبر ممحض لذي القرنين ويقيم تواسلا بين إبراهيم وذي القرنين، بإخباره عن جرجير بن عويم، وهو يعقد سيرة لسلوك الجهاد بكيفية خاصة، رغم أنه يخرج عن الجدل.

إن انقطاع هذا الخبر في المدونات المؤسسة للتصور الكامل يعني أن وجوده في غيرها لم يكن مقصودا لإبراهيم وللدلالة على التصور ذاته، أو لإضافة معينة، بقدر ما هو معقود للدلالة على تصور غير إبراهيم.

ج- إثبات النبوة بتقرير تحريف التوراة

حاول المسلمون، وهم يستدلون على نبوة محمد، إثبات واقعة تحريف التوراة، حتى إنهم انتهوا إلى إقامة شرط ومشروط، فشرط إثبات النبوة مشروط بإثبات واقعة التحريف، ويحضر إبراهيم طرفا في هذا الإثبات حينما يقع التأكيد على أن محمدا دعوة أبيه إبراهيم، وأنه بظهوره في زمنه ذاك، تأكدت نبوات الأنبياء السابقين، وغيابه قد يبطلها⁽⁵⁰⁾. وقد وقع الاهتمام بالبشرى، فذكر تبشير الملاك هاجر، وتبشير الله إبراهيم، بأن يد إسماعيل تكون فوق الجميع، وأن الله يباركه ويكثر ذريته، ويجعله لأمة عظيمة، وهو ما تحقق بمجيء محمد من ذرية إسماعيل⁽⁵¹⁾.

وقد أثبت القاضي عبد الجبار ذلك بتمجيد محمد، إذ في الكتب التي أنزلها الله عليهم (النصارى) أن النبي الأخير من ولد إسماعيل بن هاجر،

(50) - علي بن ربن الطبري : الدين الدولة، ص 66-67.

(51) - م ن، الباب العاشر، ص 73-75، ورجع عبد المجيد الشرفي : الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 483.

ابن إبراهيم، القائم من فاران⁽⁵¹⁾، هو أعز وأعلى وأقهر من جميع النبوات، وأن أتباعه الصالحين يرثون الأرض، ويحيون الحق ويميتون الباطل ويذلون الجبابرة⁽⁵²⁾.

إن هذا التداول يأتي داخل أغراض تمجيدية أخرى ظهرت في القرون الثالث، وهي دالة على انتقال المسلمين من التأكيد على أن التوراة والإنجيل قد بشرا بمحمد، إلى الاستشهاد بنصوص من الثقافة الدينية اليهودية والمسيحية، وخاصة بما نقله علي بن ربن الطبري واهتم به على وجه الخصوص⁽⁵³⁾، مما يعني أن تثبيت النبوة تم بنصوص نشأت داخل الثقافة، وبنصوص أخرى وقع الاحتياج إليها، فاستدعيت من خارج الثقافة، وإبراهيم بهذا المعنى يحافظ على صورة الأب المقدس الذي يمنح وجوده وجود الثاني، وهو حجة في إثبات لاحق. كما أن الركون إلى إبراهيم قصد إثبات نبوة محمد، هو تسليط سلطة الأبوة على نص الآخر العقدي، لأن الاعتراف بالأب - واليهود والنصارى عملوا على توثيق صلتهم بإبراهيم - داع للاعتراف بالابن اللاحق، لعل المسلمين بهذا يحتوون مقالة الآخر العقدية، إن هي استجابات لمعتقدهم، ويدحضونها ويهمشونها، إن هي خالفت.

إن حضور إبراهيم في هذا العنصر، له وظيفته العقدية الظاهرة، فهو الحجة التي بها يدفع المجادل رأي الآخر، وله كذلك دور في بناء المحتوى المعرفي لهذا النوع من المؤلفات، فالمسلمون قد راجعوا أصول الإخبار عن إبراهيم في ثقافة الآخر، بعد تمحيصها في ثقافتهم، محاولين تفكيك النصوص المشتغل بها من النسق الذي ركبها فيه الضمير اليهودي والمسيحي، وجعلوها

(51) - بركة فاران وجبل فاران قرب مكة.

(52) - القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 352-353.

(53) - عبد المجيد الشرفي، م س، ص 508، ولا بد من الإشارة إلى أن علي بن ربن الطبري كان مسيحياً وقيل إنه أسلم في أخريات حياته.

موصولة بمعتقدهم خادمة له، فكانت العودة حتمية أو كالحتمية إلى نصوص الآخر، كلما تعلق الأمر بفتح سلسلة الإسلام وخاتمها، وتلك عودة غايتها تقديم معرفة مطابقة للمداول في الثقافة، منعا لكل ما يمكن أن يحدث الافتراق، وهو شرط من شروط إثبات المنظومة العقيدة.

إن المسلمين لا ينقلون من نصوص الآخر إلا نصوصا محدودة ثابتة، تقطع من سياقاتها الأصلية أحيانا، تثبت في نصوصهم أمام كل الأجيال اللاحقة، وكأن اللجوء إلى معتقد الآخر إنما هو لجوء قصد التفكير والتمهيش، وهو أمر تقتضيه مرحلة إبراز العقائد الملزمة، وليس هذا الجدل منفصلا عن لحظته التاريخية بل له عوامله الثقافية، لعل أبرزها أن الثقافة لا تنهض بوظيفة بنائية إلا وهي تحدث تنابذا مع ثقافة الآخر أو تطابقا معها، وهما معا لا يكفان عن الحضور في كل لحظات تأسيس الذات الثقافية. لذلك كان الجدل حول النصوص التأسيسية، والشخصيات التاريخية المؤسسة، وكان الانتقال من مدونة إلى أخرى ومن نص تأسيسي إلى آخر، ولم يشعر المسلمون بالفرق الكبير الذي يحدثه هذا الانتقال، ولم ينتبهوا إلى أن التعامل مع القرآن شيء، والتعامل مع التوراة والأنجيل شيء آخر، وإذا ما طالب المسلمون بأن يقع التعامل مع المعتقد الإسلامي دون تجزئة واقتطاعات، فإن ذلك يقتضي أن يقع التعامل مع معتقد آخر بنفس الشرط، وأن يقع في نفس الوقت فهمه بشروطه لا بشروط المعتقد الإسلامي، وإذا لم يتمكن النصاري فعلا من تبين بنوة المسيح، ففي المقابل لم يقدر المسلمون على إثبات أبوة إبراهيم على سبيل التحقيق.

4- إبراهيم محدد معرفي لبيان معتقدات الآخر

يظهر ذلك خاصة في كتب العقائد وما شابهها، مما كانت الغاية منه الإخبار عن الأديان السابقة، وأديان غير المسلمين، فقد أورد لنا الشهرستاني

(ت 548 هـ) ما يدل على مثل ما ذهبنا إليه، لما كان يخبر عن مذهب الصابئة والحنفاء، فقد أقر أسبقية الطائفة الأولى على الثانية في التاريخ، ورأى أنهم كانوا من خصوم إبراهيم الذين رفضوا قبول دعوتيه الجديدة، وأخبر عن أمره مع الأصنام وخلافه مع أبيه فقال إنه "عدل إلى كسر مذاهب أصحاب الهياكل"، وذكر أمر استدلاله بالنجوم والكواكب الأخرى وأنه "قرر مذهب الحنفاء، وأبطل مذاهب الصابئة، وبين أن الفطرة هي الحنيفية، وأن الطهارة فيها، وأن الشهادة بالتوحيد مقصورة عليها، وأن النجاة والخلاص متعلقة بها"⁽⁵⁴⁾.

وكان ابن النديم (ت بعد 340 هـ) في "الفهرست"، وهو كتاب ملل ونحل وتراجم في نفس الوقت ⁽⁵⁵⁾، قد أكد قبل الشهرستاني في الفن الثاني من المقالة الأولى، في أسماء كتب الشرائع المنزلة على مذهب المسلمين ومذاهب أهلها في معرض حديثه عن الحنفاء الصابئين أن "الحنفاء [...] هم الصابئون الإبراهيمية الذين آمنوا بإبراهيم وحملوا عنه الصحف التي أنزلها الله عليه"⁽⁵⁶⁾. وقد قسم الألوسي (1273 - 1342 هـ) ⁽⁵⁶⁾ الصابئة إلى فرقتين، الصابئة الحنفاء والصابئة المشركين واعتبرهم قوم إبراهيم الذين كانوا بحران، وتلك دار الصابئة الأولى⁽⁵⁷⁾، ولم يتردد ابن حزم الأندلسي في القول وهو يعرفهم "كان الذي ينتحله الصابئون أقدم الأديان على وجه

(54) - الملل والنحل، ج 2، ص 50-51، باب مناظرات إبراهيم للخليل لأصحاب الهياكل، وأصحاب الأشخاص وكسره مذاهبهما، ولنظر أيضا، ج 1، ص 106.

(55) - ويمكن أن يعد كذلك نوعا من الكتابة التاريخية.

(56) - الفهرست، ص 32، ويظهر أن ابن النديم يميل إلى اعتبار الصابئة صابئين، صابئة حنفاء، وصابئة مشركين.

(56) - هو محمود شكري بن عبد الله الحسيني الألوسي، له إضافة إلى بلوغ الأرب، تاريخ بغداد، وغاية الأمان في الرد على النبهاني، أما محمود بن عبد الله الألوسي (1217-1270 هـ) فهو مفسر، ومعروف بتفسيره: روح المعاني.

(57) - بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج 2، ص 24-25.

الأرض والغالب على الدنيا، وهم المكذبون بنبوة إبراهيم⁽⁵⁸⁾، وقد احتاج بعض المصنفين إلى الإخبار عنهم في التعريف ببعض المدن كحران، "وهي مدينة الصابئين، لهم بها تل عليه مصلاهم وينسبونه إلى إبراهيم"⁽⁵⁹⁾.

وقد يتحول إبراهيم أحيانا إلى علامة دينية تاريخية، من خلالها تتحدد الجاهلية، وهي المعتبرة عند المسلمين مرحلة شرك، وقد ذكر الألوسي أن من بين تحديدات الجاهلية أنها "كانت في الزمن الذي ولد فيه إبراهيم، وقد كانت المرأة تلبس الدرع من اللؤلؤ، فتمشي وسط الطريق تعرض نفسها على الرجال"⁽⁶⁰⁾، ولا شك في أن المحدد هنا هو المعتقد الجاري بين الناس قبل إبراهيم وتلك إشارة بقدر ما ترتبط بمعنى تاريخ الخليقة، فإنها كاشفة عن أصل المعتقدات قبل ظهور دين التوحيد.

وتأتي الإشارة إلى إبراهيم في باب الاستدلال على عقائد الآخرين، في مثال حديث القلقشندي عن اليهود "[فهم] يستعظمون الوقوع في أمور إنكار خطاب الله، والشرب من نهر طالوت، وإنكار الأنبياء، ومقالة أهل بابل في إبراهيم، وهو قولهم إنه لمن الظالمين في تكسير أصنامهم"⁽⁶¹⁾. ويرد ذكره على سبيل المقارنة بين نسله المسلمين والمخالفين، فنسل إبراهيم كلنوا يعبدون إله إبراهيم، ويحجون ويعتصمون على إرث إبراهيم، وبعد ذلك استبدلوا دين إبراهيم وإسماعيل، وعبدوا الأوثان، وما زالت فيهم بقية على دين إبراهيم، وقد ذكر في هذا السياق أن عمرو بن لحي هو أول من

(58) - ابن حزم : الفصل في المال والأهواء والنحل، ج 1، ص 102.

(59) - أبو سعيد نشوان الحميري : الروض المعطار في أخبار البلدان والأمصار، ص 31. وراجع أيضا معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع لأبي عبيد البكري الأتلمسي (ت 487 هـ)، تح مصطفى السقا، عالم الكتب بيروت، مج 1، ص 435.

(60) - بلوغ الأرب، ج 1، ص 17.

(61) - صبح الأعشى، ج 13، ص 266.

غيره⁽⁶²⁾، ويقترن ذكر المغير بذكر من لازم دين إبراهيم ولم يفارقه وهو عمرو بن نفيل⁽⁶³⁾، وقد قيل زيد بن عمرو بن نفيل، الذي اعتزل عبادة الأوثان⁽⁶⁴⁾، وكان يقول "أيها الناس هلموا إلي، فإنه لم يبق على دين إبراهيم غيري"⁽⁶⁴⁾،

وقال شعرا (بحر الرجز):

عذت بما عاذ به إبراهيم

مستقبل الكعبة وهو قائم

يقول أنفي لك عان راغم

مهما تجشمني فإني جاشم⁽⁶⁵⁾

ومثله قال ورقة بن نوفل (ت حوالي 12 ق هـ) محيلا على معنى تسلسل النبوة من هود إلى إبراهيم إلى محمد في قصيدة مطلعها (بحر الطويل):

أتبكر أم أنت العشية رائح وفي الصبر من إضمامك الحزن قادح

وظني به أن سوف يبعث صادقا كما أرسل العبدان هود وصالح

وموسى وإبراهيم حتى يرى له بهاء ومنتشور من الذكر واضح⁽⁶⁶⁾

والطريف في هذه الأبيات الشعرية المثبتة نسبتها إلى من عاشوا قبل الإسلام، وذلك ما يعني إن صحت الرواية ولم تكن تلك الأشعار منحولة، أن

(62) - راجع هشام بن محمد بن السائب الكلبي: الأصنام، تح أحمد زكي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص 6. وراجع أيضا ابن حزم: الفصل، ص 234، والبلانري: أنساب الأشراف، ج 1، ص 94، والألوسي: بلوغ الأرب، ج 2، ص 200، 224.

(63) - ابن الكلبي: الأصنام، ص 150-151. والقلقشندي: صبح الأعشى، ج 2، ص 463.

(64) - الألوسي: بلوغ الأرب، ج 3، ص 36.

(64) - م ن، ج 2، ص 249-251، وانظر أيضا ص 266، خبر ابن أبي أئس، وخبر كعب بن أبي لؤي، ج 2، ص 281-282.

(65) - أبو الفرج الإصفهاني: الأغاني، دار إحياء التراث العربي بيروت، ج 3، ص 123-124، 127.

(66) - الألوسي: بلوغ الأرب، ج 2، ص 274.

العرب كانوا يعرفون إبراهيم وإن جزئيا، وليس الأمر على نحو ما كان Dagorn قد انتهى إليه من دراسة كتب الأنساب، كما أشرنا في المدخل في ترسيم النواة الثقافية علميا.

وبسيرة إبراهيم يقع تحديد عيد اليهود، عيد رأس الشهر، إذ أمر الله فيه إبراهيم بذبح ولده إسحاق، ثم فداه بذبح عظيم، وبه يتحدد عيد الإضحى عند المسلمين، إذ فيه تذكر حال أئمة الملة الحنيفية والاعتبار بهم في بذل النفس والأموال في طاعة الله⁽⁶⁷⁾.

إن إبراهيم في هذا العنصر يمثل الآلة التي بها يحدد المسلمون نظرتهم إلى أديان الآخر، ومن خلاله يقدمون تصورهم عن معتقداته، وهي ليست نظرة محايدة قائمة على تأمل دقيق في النصوص مفصولة عن إبراهيم وبمعزل عنه، وإنما هي بالضرورة نظرة قياسية على دين إبراهيم، تتحدد بمدى الاختلاف عن الحنيفية واتفاقها معها، وعلى هذا الأساس فهو بالنسبة إلى المصنفين محدد معرفي لا يمكن معرفة أديان الآخر إلا بالعودة إليه، خاصة وهم في أغلب الأحوال كانوا يخبرون عن أديان تتعلق بزمانه، أو هي لاحقة وهو أصلها.

من جهة أخرى يرتقي إبراهيم إلى مستوى العلامة العقدية الفارقة التي في ضوئها وبمقتضاها يمكن الحكم على الأديان السابقة باعتبار مشروعيّتها أو عدمها، أي إنه صحح مساراً بإرجاع الإنسان في زمانه إلى الخط السوي، غير أن التحريف قد وقع بعده، فكل الأديان اللاحقة مقيسة عليه إن رام المشتغلون بها تحديد صوابها أو انحرافاتها.

إن هذا التداول اقتضته ضبابية المرحلة التي يخبر عنها المسلمون،

(67) - م ن، ج 1، صص 361-365.

وما شابها من غموض يعود إلى ندرة الوثائق وانقطاع الأخبار بالتأخر في الزمن، وذلك ما ألجأ أصحاب كتب العقائد إلى اعتبار إبراهيم كما ذكرنا. وإذا كان تصور إبراهيم قد اكتمل في ثقافة المسلمين، وكونوا حولته صورة تثبتت تدريجياً، فمن باب أولى وأحرى أن ينطلقوا من المعروف لمعرفة غير المعروف، وبديهي أن القياس في مثل هذه الحال يكون حاضراً. على هذا النحو تتضاف وظيفة أخرى تنهض بها النواة الثقافية وهي التحديد المعرفي، ولا يمكن إقرار وجود هذه الوظيفة إلا عندما يقع اللجوء إلى النواة الثقافية وما لازمها من أسس وعناصر ووحدات لبيان معتقد الآخر وحاله ومبدئه ومعاذه.

وهناك فرق بين أن يكون إبراهيم مكوناً معرفياً، وأن يكون محدداً معرفياً، فالمكون المعرفي لا يكون كذلك إلا بوجود أخبار تمثل أسساً أو عناصر أو وحدات في صنف معرفي مخصوص، أما أن يكون محدداً معرفياً فإذا كان مقيساً عليه أو طرفاً ضرورياً في وجوده لتحديد موضوع آخر، في مثل حال التعرف على معتقد الآخر، وهو قد يبدو حجة معرفية على بطلان رأي الآخر ومقوضاً له ولمعتقده في مستوى مكونات التصور وتلك حالة أخرى، ففي عنصر الخلقة يقع توظيف وحدة من وحدات المعتقد، هي صفة من صفات إبراهيم، ولكن لا يتم الاشتغال بالنواة فقط، وحالة الاشتغال بالنواة هي التي تعني أنه محدد معرفي، وقلما يقع الاشتغال في المقابل بالتصور برمته.

إن المسلمين لا يخبرون عن الآخر إلا بمقدار ما تسهم به تلك المعرفة في تأسيس صورتهم عن ماضيهم، تلك الصورة التي تكون الذات الغابرة، وهي نفسها التي ينظر بها إلى الآخر ومن خلالها تتحدد الرؤية إليه.

5- إبراهيم في سيرة مشابهة

قصدا محاكاة السيرة أو ما وقع تكراره في سيرة فرد، وقد لاهجت بذكره الجماعة وفي الحساب أنه قد وقع. وعموما يمكن القول إنه ابتدع استجابة لظروف معينة، منها حاجة الجماعة نفسيا إلى بيان مفارقة القدسي للدنوي، خاصة قصد إظهار مفارقة المعجز الإلهي لغير المعجز البشري. ولهذه المحاكاة تجليان، تجلي الإيمان، أي إمكان تحقق الإعجاز كما وقع مع إبراهيم، فهو مشروط بقدرة الله، وتجلي عدم الإيمان وهو مشروط بغياب تدخل الله.

وقد ارتبطت حاجة الجماعة أساسا بعنصر المحنة، بما أنه العنصر الأكثر دلالة على الخارق وعلى تدخل الإله في حياة الإنسان الموحد.

أما بالنسبة إلى تجلي الإيمان، فنهتم فيه بخبر مفاده أن الأسود ذا الخمار⁽⁶⁸⁾ تنبأ باليمن، فدعا "أبا مسلم الخولاني، فقال اشهد أنني رسول الله، قال لا أسمع، قال اشهد أن محمدا رسول الله، قال نعم، فأمر بنار، فقذف فيها، فخرج أبو مسلم يرشح عرقا. فقليل للأسود ذي الخمار، انفه من بلادك وإلا أفسد عليك الناس، فأخرجوه، ثم قدم المدينة، وبها عمر وأبو بكر، فقال له عمر، من أين أقبل الرجل، قال من اليمن، قال ما فعل الرجل الذي أحرقه الكذاب، قال ذلك عبد الله بن ثوب، قال له عمر، بالله أنت هو، قال نعم ... قال الحمد لله الذي أراني في هذه الأمة من فعل به مثل ما فعل بإبراهيم خليل الرحمان. وكان مشيخة خولان يفخرون على مشيخة عبس ويقولون صاحبكم الكذاب أحرق صاحبنا بالنار فلم تضره"⁽⁶⁹⁾. وقد قيل أيضا إنه لم تحرق منه

(68) - قيل هو مرتد يماني، ارتد في أيام الرسول وادعى النبوة، وقد قتل سنة 10 أو 11 هـ. راجع ابن الأثير البداية والنهاية حولت سنة 11 هـ.

(69) - أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي (ت 333 هـ) : كتاب المحن، تح يحيى وهب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط 2، 1988، ص 358. لاحظ أن موضوع المحن والمقاتل هو نوع من

إلا أمكنة لم يكن يصيبها اللوضوء وإنه لما نجا قدم على أبي بكر "فقال له، استغفر لي، فقال الرجل، أنت أحق، فقال له أنت أحق ألقيت في النار فلم تحترق، فاستغفر له ثم خرج إلى الشام، فكان يقال شبیه إبراهيم⁽⁷⁰⁾."

أما تجلي عدم الإمكان فيظهر من خبر من ادعى النبوة، فقال له المأمون إن كانت معجزتك كإبراهيم، نوّقد لك نارا، فقال هات ما هو ألين،⁽⁷¹⁾ وكأنه يعبر بذلك عن استحالة حدوث المعجزة، وقد كان الرواة اعتبروه مجنونا. كما يظهر ذلك في خبر أوردها سابقا في التفسير الشيعي، حين جربت جماعة إلقاء شيخ في النار، على نحو ما وقع لإبراهيم إلا أنه مات.

إن التجلي الأول يعكس بوضوح نظرة المسلمين إلى الإعجاز، فليس ذلك ممكنا أمام الجميع، وإنما هو ما يتفرد به الأنبياء، أو ما يقع للموحدين نادرا، وكأنه هبة مخصوصة، فما وقع لإبراهيم لا يقع إلا له أو لمن شملته رعاية الله رعاية خاصة. وإذا أمعنا النظر، وجدنا أن الأمر لا يتعلق بمجرد استتساخ لسيرة إبراهيم، أو محاكاتها لإثبات وظيفة التعالي الإلهي، نعم، يمكن أن يقتصر الأمر على هذه الوظيفة، ولكن يمكن العودة بذلك إلى النموذج الثقافي المحدد لسمات البطل كالنبي، ففي خبر أبي مسلم الخولاني تسلسل واضح لنفس العناصر ولنفس الأحداث، وينتهي أمره إلى أن ينفي من المدينة التي يقيم فيها "الملك"، تماما كما كان حال موسى مع فرعون،

الكتابة التاريخية التي لها صلة بالعقائد، مثل مقاتل الطالبيين لأبي الفرج الإصفهاني، وأسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام لمحمد بن حبيب، ومحنة الإمام أحمد بن حنبل لتقي الدين المقدسي (ت 541هـ)، وكتاب محن الأنبياء والأوصياء والأولياء لأحمد بن إبراهيم القمي (ت 351 هـ).

(70) - التميمي: كتاب المحن، ص 358.

(71) - أحمد بن عبد ربه: العقد الفريد، ج 6، ص 113، وقد ذكر الخبر في المتنبئين والمرورين والبخلاء والطفيليين.

وإبراهيم مع النمرود، وكلما رفض الواحد من هؤلاء الشرك، وأصر على التوحيد دخل حلقة الصراع مع الملك الجبار، الذي يقرر عقابه بالنار، أو بمل يشبهها، فإن نجا نفي، وإن ساعة المحنة تتحول دائما إلى لحظة خلاص رباني.

ولعل في خبر عبد المطلب بن هاشم ما يشبه كذلك سيرة إبراهيم مع اختلاف في نتيجة المحنة، فقد نذر أنه إن رزق عشرة أولاد ذكورا ورآهم بين يديه رجالا، أن ينحر أحدهم للكعبة شكرا لربه حين علم أن إبراهيم أمر بذبح ولده، وحين ضرب صاحب القداح السهم، كان على عبد الله، فأخذ عبد المطلب الشفرة، وأتى به، وأضجعه بين أساف ونائلة وهم بذبحه، فوثب ابنه أبو طالب ومنعه وقد ذكره بأخواله من بني مخزوم الذين لن يسكتوا عن دمه، فكان أن فدي بالإبل⁽⁷²⁾. والفارق بين ما وقع مع إبراهيم في محنة إسماعيل، ومحنة عبد الله هو تدخل الله مع الأول وغيابه مع الثاني.

وهكذا فإن المسلمين لازموا نمطا ثقافيا سرديا متمحورا حول نواة البطل وما تفترضه من خصوصيات في الصفات والأحداث، ومع إبراهيم نموذج البطل المكرر، يقع توزيع عناصر تصوره على سيرة من شابهه (=شبيه إبراهيم) حتى يصير مضرب الأمثال والاعتبار، وبصرف النظر عن وقوع القصة فعلا من عدم وقوعها، فإن ما يهمنا هو الإشارة إلى أن اهتمام المسلمين بالمحن هو في النهاية اهتمام بأصول المحن عقدا على سيرة الأنبياء أو الأولياء أو الفضلاء، والغاية من ذلك إثبات أمرين، الأول أن رعاية الله قائمة، فهو يراقب المؤمن المسلم الموحد، وينصره على قوى "الشر"، وبهذا يحققون معنى وجود الله في كل مكان وزمان، وحضوره كل

(72) - الألويسي : بلوغ الأرب، ج 3، ص 47-48.

الأحداث، وهو الذي لا تخفى عليها خافية، وفي هذا معنى تمجيدي، لأن الذاكرة تركز على نسج الأخبار الدالة على عظمة الخالق. أما الثاني فيتمثل في كون عدم إمكان الإعجاز مخصوصا بعالم غير الموحدين وعلى هذا الأساس فرحمة الله لا تشمل إلا المسلم، وهذه اعتبارات بها يقع الحث على الإيمان في مراحل معينة من كل دعوة، وهي في نفس الوقت تذكير بسيرة مثلى لنبي من الأنبياء.

إن الجماعة تحتاج إلى ذلك، كلما انقطع مسار الإعجاز في وجوده، فتعتمد إلى خلق مشهدية كبرى⁽⁷³⁾، بابتداع أحداث شبيهة بالأحداث الإعجازية السابقة، قد تكون أحيانا هي ذاتها ويتغير الشخص فقط، وهي بذلك تحاول أن تثبت للمؤمنين أن الرجاء من الله لم ينقطع، وأن الرعاية الإلهية قائمة حاضرة في كل عصر. وذلك كأنما يأتي لفتا لنظر الجماعة إلى القوة العظمى، بإضفاء البعد الديني على الحياة، إذ في غيابها ينفرط عقد الجماعة، ولا تكون إعادتها إلى المقدس إلا بتأسيس قصص موازية هي في حقيقتها ضرب من المحاصرة بالإعجاز المستمر. وعلينا أن نعي أن القائم في الأخبار ليس الشخص المذكور علما وإنما هو سلطة النموذج، فهل خرجنا بهذا في الثقافة العربية الإسلامية عن بقية الثقافات، ثم أليست سير الأنبياء في النهاية نوعا من الملاحم وسير الأبطال!

6- إبراهيم في صورة المثال

إننا لا نقصد بالمثال ما له علاقة بالفكرة الفلسفية⁽⁷⁴⁾، بل النموذج الذي يحتذى سلوكه ويقع الإخبار عنه دائما والإحالة عليه على سبيل

(73) - Une grande spectacolarité

(74) - لم يرتق سلوك إبراهيم إلى مستوى الفكرة الفلسفية.

التمثل⁽⁷⁵⁾، والمثال يكشف عن علاقة وثيقة بين الفردي والجماعي في تحديد السلوك المحمود من المرذول، فإذا مثلت العرب على الكرم ذكرت إبراهيم، وكذا في بذل النفس والطاعة وغير ذلك. وهي مضامين تتحدد بها نفسية المجموعات الثقافية وتركيباتها، بما أنها نمط من البنى المشتركة بين النسل، تظهر في شكل قيم تتصل بالشخص وتختزل فيه.

لنقل إنها صورة قديمة دالة على قيم في لا وعي الجماعة تكررهما وتقيس عليها دون تثبت وتدقيق⁽⁷⁶⁾. والمثال القديم⁽⁷⁷⁾ له مجال يظهر فيه بوضوح هو مخيال الجماعة وما اتصل بالحكايات التي تنتجها المجموعات الثقافية⁽⁷⁸⁾، أو ما يورث عن جماعات سابقة وهي ليست أحداثا يعيشها الفرد وإنما هي الموروث عبر الأجيال في مثل الخطيئة، وقتل الأب مع أوديب والزواج بالأم⁽⁷⁹⁾.

يظهر إبراهيم في جملة النصوص المخصصة للغرض غاية الجود والكرم ومنتهاهما، فهو يذكر في تعيين واجبات الضيافة، وخاصة لما قام على خدمة الضيف بنفسه من جهة، ومن جهة أخرى يقع تعريف المزور المرائي على أنه من إذا أضاف إنسانا حدثه بسخاوة إبراهيم الخليل، دون أن يكون مضيفا مثله⁽⁸⁰⁾، ومن ثمة فإن قيمة الكرم متحددة بفعل إبراهيم.

(75) - إتنا نعي أن هذا يدخل في باب التمجيد، غير أننا رأينا أن وظيفته هنا أظهر بما أنه مرتبط بالوظيفة الجمالية وخاصة في الشعر.

(76) - راجع - C.G.Jung : L'homme à la decouverte de son âme. Payot, Paris 1963, p 10-

20

(77) - Archétype أو هو المثال القديم الجامع.

(78) - راجع:

C.Lévi-Strauss : Les structures élémentaires de la parenté, PUF, Paris 1949, ch 1

(79) - لمزيد التدقيق تحسن مراجعة : S.Freud : Totem et Tabou, Payot, Paris 1965

(80) - التوحيد : الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص 69، وج 3، ص 3. وقد رأى الألويسي أن إبراهيم سن الكرم والضيافة، بلوغ الأرب، ج 1، ص 375.

ويمكن أيضا الانتباه إلى الاهتمام به في باب صفات النساء وأخلاقهن فقد قيل "شكا جرير بن عبد الله إلى عمر بن الخطاب ما يلقي من النساء، فقال لا عليك، فإن التي عندي ربما خرجت من عندها ... فسمع كلامهما ابن مسعود فقال لا عليكم، فإن إبراهيم الخليل شكا إلى ربه رداة في خلق سارة فأوحى إليه أن البسها على لباسها ما لم ترى في دينها وصمة." (80)

كما ينتقل حضور إبراهيم من صورة المثال عند الجماعة إلى الجريان مجرى المثل، اعتبارا لبعض الأحداث في سيرته فالعبارة القرآنية "فنظر في النجوم" صارت مثلا في التعبير عن التفكير، كما أشار إلى ذلك القرطبي، إذ يقال للرجل إذا فكر في شيء يدبره، نظر في النجوم (81). ويبدو إبراهيم كذلك حاضرا في مواضع الحكمة حين يكون الفرد المتكلم عارفا بفضل النطق على الصمت في بعض المقامات، وكانت عادة العرب في المثل أن الصمت أبلغ من الكلام في مقامات "فقد ذكر الله في قصة إبراهيم، حين كسر الأصنام وجعلها جذازا، فقال حكاية عنه ﴿ قالوا أنت فعلت هذا بالهتتا يا إبراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون ﴾ (الأنبياء 62/21-63)، فكان كلامه سببا لنجاته وعة لخلاصه، وكان كلامه عند ذاك أحمد من صمت غيره في مثل ذلك الموضع، لأنه لو سكنت عند سؤالهم إياه لم يكن سكوته إلا على بصر وعلم، وإنما تكلم لأنه رأى الكلام أفضل" (82).

(80) - العقد الفريد، ج 6، ص 82. وراجع أيضا ما ذكر في السراي، م ن، ص 99، وما ذكر في حب الولد، ج 2، ص 242، وفي فضيلة الشيب، ج 2، ص 178.

(81) - الجامع لأحكام القرآن، ج 15، ص 92. وراجع كذلك حول هذه المسألة عبد الله صولة : الحاج في القرآن، مخطوط أطروحة دكتوراه دولة، كلية الآداب بمنوبة، رقم T1251، وقد ذهب إلى أن الغاية في القرآن من قصص إبراهيم هي العمل الناجم عن القول، ج 2، ص 580.

(82) - رسائل الجاحظ، ج 4، ص 234.

ولذلك فإن كون إبراهيم المثل على من عرف مواضع الكلام وفضيلته بدل فضيلة الصمت، لما يستدل به على ملائمة المقال في مقامات معينة. والجاحظ يوظف هذا المثل توظيفاً مضاعفاً، إذ به يقوم بالتمثيل على حكمة الكلام وفي نفس الوقت على حجة قول إبراهيم، ولا شك في أن الاستشهاد بموقف نبي مؤسس لأصل عقدي إنما هو يعني صواب النظر عند الجماعة الإسلامية وصواب الحجة. والمقصود عموماً أن بلاغة الكلام في مواقف خاصة هي بلاغة نبوية بذكر مقدس وقول حكيم، وغير ذلك مما يتأسس به فن القول في الثقافة العربية الإسلامية.

وقد يقع التمثيل أحياناً ببعض العناصر من سيرة إبراهيم ليقع تضمينها في الشعر، خاصة إذا ما كان الحدث المائل شبيهاً بالحدث القديم، أو هو تجديد له على نحو، فقد قال خويلد بن أسد حين حفر عبد المطلب البئر وهو يحيل إلى أصل زمزم:

أقول وما قلني علي بهين	إليك ابن سلمى أنت حافر زمزم
حفيرة يوم ابن هاجر	وركضة جبريل على عهد آدم ⁽⁸³⁾

ويحضر إبراهيم كذلك في مثال الطاعة والصبر في قصيدة أمية بن أبي الصلت النقي⁽⁸⁴⁾ قال:

ولإبراهيم الموفي بنذر	احتساباً وحامل الأجـزال
بكره لم يكن ليصبر عنه	لو رآه في معشر أفتـال
أبني إني نذرتك لله شحيطا	فاصبر فدى لك حالـي
أجاب الغلام أن قال فيه	كل شيء لله غير انتـال

(83) - البلاذري: أنساب الأشراف، ج 1، ص 83.

(84) - راجع نشأته وعقيدته وصعوبة تحديد زمن وفاته في الأغاني، ج 3، ص 180 و محمد بن سلام الجمحي (ت 231 هـ) طبقات الشعراء، تح محمد سويد، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 1، 1998، ص ص 126-133.

أبتي إنني جزيتك بالله تقيا به على كل حال

فاقض ما قد نذرت لله واكفف عن دمي ان يمسه سربالي
واشدد الصفد لا أحيّد عن السكين حيد الأسير ذي الأغلال

إنني ألم المحز وإنني	لا أمس الأنفان ذات السبال
وله مدية تخايل في اللحم	حزام حنية كالهلال
جعل الله جیده من نحاس	إذ رآه زولا من الأزوال
بينما يخلع السراويل عنه	فكه ربه بكش جلال
قال خذه وأرسل ابنك إنني	الذي قد فعلتما غير قال (85)

إن هذه القصيدة، ليست في النهاية غير تمجيد لسلوك إبراهيم، وأهم ما يمكن الإشارة إليه أن سلوك إبراهيم الديني يغدو موضوع قول شعري، يتمثل به الشاعر في مواقف مخصوصة، ليصبح بذلك مكونا معرفيا يؤدي وظيفة جمالية. والتداول مرتبط بمقولة تأسيسية في الشعر العربي، هي أن الشعر ديوان العرب، وهو المخبر عن المبدأ وعن السابقين، وإن دلت من جانب آخر على معرفة العرب، كما أشرنا سابقا، بسيرة إبراهيم. وهذه القصيدة دالة على موقف موحد قبل الإسلام وكأنها منظومة في غرض الإلهيات.

وإن نحن رمنا تحديد زمن إنشاد القصيدة وظرفها الثقافي المخصوص بدا لنا أنه زمن ليس للحنيفية فيه أثر بين، وليس للتوحيد فيما بين القبائل العربية معنى، وما محاولة الشاعر استحضار الحنيفية وصلا

(85) - شرح ديوان أمية بن أبي الصلت، تح سيف الدين الكاتب وأحمد عصام للكاتب، دار مكتبة الحياة بيروت، دت، ص 63-64.

بالشعر إلا نوع من ارتجاء عودة المقدس وهو موقف وجودي يتخذه الشاعر وهو ينظر إلى واقعه ويتأمله. وإذا كان الغرض تأملاً في الإلاه وفي الكون، فإن إبراهيم في هذا السياق قد استقر نواة ثقافية في الإرث الثقافي الديني، ليعود بالشعر في لحظة زمنية لم يكن فيها غير الشعر أداة تواصل بين الجماعات. ومن ثمة فإن الاستعادة استعادة الذاكرة.

إن جمالية القصيدة تبدأ من وجود إبراهيم وغيره من الأنبياء⁽⁸⁶⁾، وهي كالطقس الذي به يتصل الشاعر بربه، ووظيفتها الخاصة تحقيق التوحيد في زمن كانت فيه نصوص التوحيد متداولة بين قلة من الناس وغير مشاعة بين الجميع، إن لم نقل إنها منسية. ونحن هنا مع نوع من الاشتغال الثقافي بوظيفة التذكير بالأصل قبل الإسلام في مرحلة ثقافية تغيب عنا أهم ملامحها، والأکید أن عودة الشعر إلى إبراهيم هي عودة التذكير والرغبة في الإحياء.

ويأتي إبراهيم في سياقات أخرى مثلاً على الحلم والوقار، وهو يوظف للدفاع عن أبي بكر الخليفة الأول، فحينما بلغ عليا الخليفة الرابع أن قوماً ينتقصون أبا بكر وعمر، ذكر أبا بكر فقال "كان والله خير من بقي شبيهه رسول الله ... بإبراهيم حلماً ووقاراً"⁽⁸⁷⁾.

وقد اهتم بعض أصحاب الأيديولوجيات المعاصرة بتوظيفه في نفس السياق، فقد اعتبر خالد محمد خالد في حديثه عن الديمقراطية أن المعارضة حق، مثل حق الناس في التنفس، وهو ضرورة للحياة، ويستشهد على أصل هذا الحق في تاريخ الإنسانية بالرجوع إلى الأديان وانتصارا لذلك، فذكر أمر

(86) - قال في البيت الموالي : حي داود وابن عاد وموسى وفريخ بنياته بالثقال

(87) - البلاذري : أنساب الأشراف، ج 2، ص 318، وراجع أيضاً نفس القول عن عثمان في كونه الشهيد شبيه إبراهيم، ج 5، ص 3، وراجع أيضاً أن عثمان أول من هاجر بعد لوط وإبراهيم، وكما هاجرت سارة مع إبراهيم هاجرت بنت الرسول مع عثمان، ج 1، ص 199 و ج 4، ص 482.

إبراهيم مع أصنام قومه وإنكاره ذلك عليهم⁽⁸⁸⁾، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار إبراهيم في الأيديولوجيا العربية المعاصرة مثال المعارض ومدشن السلوك الديمقراطي، وما صورته على هذا النحو إلا فعل أيديولوجي، فكل منظومة سياسية تحاول توظيف أحداث معينة لها أثر في تشكيل مخيال الجماعة، دون أن تقيم روابط متينة تقوم على قواعد منطقية، بين نصها والنص المستحضر.

إن حاجة النص السياسي إلى المثال مقتبسا من قصة إبراهيم حاجة يدفع إليها التشريع للسلوك الديمقراطي، والحث على الاعتراف بالمعارضة والاحتجاج لها في وقت هضم فيه حقها في الوجود في مصر، والغاية قبل هذا وذاك هي شد الجماعة إلى سلوك الماضين والاعتبار والاقتداء بهم، وفي الحساب أن حدث كسر الأصنام يؤول على هذا النحو ويحمل على السلوك المطلوب ولكنه لم يكن كذلك، فالأمر لا يخلو من تلبيس ظاهر، وكأن إبراهيم يلبس جبة المعارضة.

7- التوظيف في الشعر دلالة على قداسة القيم

يظهر ذلك من صورة كرم الضيافة كما هي عند العرب، فقد تم نقل تلك الصورة مما استقر في الذاكرة عن حدث الذبح، وتمكنت أيما تمكن من ضمير الجماعة، فكان لها انتقال إلى الشعر دلالة على قداسة الكرم "وأهم ما يجسم تقديس الشعر لها القصيدة الميمية المنسوبة إلى الحطيئة والتي يصور

(88) - خالد محمد خالد : الديمقراطية أبدا، مؤسسة الخانجي، القاهرة 1958، ص 236، وقد ولد في مصر سنة 1920، وهو أزهرى التكوين، انضم إلى حزب الوفد ثم اليسار العربي، جمع في أيديولوجيته القومية إلى الإسلام، وكان رافضا للتيار الإخواني المصري، لكنه تراجع عن موقفه في السبعينات وانتمى إلى التيار الأصولي. راجع حوله، عبد المجيد البدوي : موقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي منذ مطلع القرن إلى موفى الستينات، منشورات كلية الآداب بمنوبة 1996، ص 236.

ففيها طروق ضيف أسرة معدمة في شعب لا شيء فيه، وحزن صاحبها لعجزه عن القرى، وهمه بذبح ابنه له واستعداد الولد لذلك ... ثم انفراج الغمى بظهور قطيع من حمر الوحش على مقربة منه، ورميه أُنَا منها قرت ضيفه وأشبعت عائلته⁽⁸⁹⁾. ومطلع هذه القصيدة المنظومة على بحر الطويل:

وطاوي ثلاث عاصب البطن مرمـل ببـداء لم يعرف بها ساكن رسما

وأما الأبيات الدالة على استحضار تلك الصورة الدينية القديمة فهي:

وقال ابنه لما رآه بحيرة أيا أبـت اذبحني ويسر له طعـمـا

فقال : هيا رباه ضيف ولا قرى بحقك لا تحرم ذي الليلة اللحمـا

فبيناهم عنت على البعد عانة قد انتظمت من خلفي مسلحها نظما

وباتوا كراما قد قضاوا حق ضيفهم وما غرموا غرما وقد غنموا غنما⁽⁹⁰⁾

إن هذه القصيدة دالة أيما دلالة على شيوع هذه الصورة في الذاكرة الشعبية، وإن طرأ عليها بعض تحويل، ففي المحمول الثقافي عن إبراهيم أنه يذبح ابنه استجابة لرؤيا في منامه، وهي على هذا الأساس تحقيق لتكليف، بما أن الرؤيا في تصور المسلمين وحي، غير أنها مع الشاعر إجابة لكرم الضيافة والاعتقاد في ضرورة القيام بالواجب، مما يعني أن الدافع إلى ذبح الابن هو إجابة لكبرياء أنا الشاعر، وتحقيق لقيمة تتأسس بها حياته. وإذا كان الحدث الأول انتهى بفداء بعد أن هم إبراهيم بذبح ابنه فإن الحدث اللاحق ينتهي نفس النهاية، بفارق هو أن الفداء "حمر الوحش" جاءت على سبيل الصدفة، والغالب على الظن أن العرب يتمثلونه بوصفه هبة من الله بما أنه كالمعجزة وفي معناها. وإن القصيدة جملة محاكاة لقصة إبراهيم وتقديس للكرم⁽⁹¹⁾.

(89) - مبروك المناعي : الشعر والمال، ص 312.

(90) - ديوان الحطينة، ص 115-117، وانظر حول الحطينة : طبقات الشعراء لابن سلام الجمحي، ج

1، ص 46.

(91) - مبروك المناعي، م س، ص 313.

إن ذاكرة الشاعر تنتقي من الأحداث الماضية ومن الراسب في الموروث القصصي الشعبي ما لاءم مقاما - هو في أصله مقام الشاعر - مقيسا على مقام الأنبياء، ويأتي المقال تلازما بين ذكرين، ذكر ديني قديم، وإنشاد شعري في عصر الشاعر، حتى إن الصورة الدينية تغدو بهذا المعنى صورة شعرية يصدر فيها الشاعر عن موقف قيل إنه جربه وعاشه.

8- التوظيف في قياس

يظهر ذلك جليا في خبرين، الأول يتعلق بموازنة أقامها خالد بن عبد الله الشاعر، فقد خطب يوما قال " إن إبراهيم خليل الله استسقى ماء، فسقاه الله ملحا أجابا، وإن أمير المؤمنين استسقى الله ماء فسقاه الله عذبا نقاخا"⁽⁹²⁾، وإن هذه الموازنة وإن ظهرت فيها إجابة إبراهيم على غير ما انتظر ليست إلا مجازية، فالمقصود تحقيق الخبر في الموازنة لمدح، غاية الشاعر منه رفع قيمة الأمير والسمو به إلى ما هو أسمى من مرتبة النبي، فالله أجاب دعاء إبراهيم بالماء الملح في حين أجاب الأمير بالعذب الصافي، ساعة طلب السقيا. والموازنة في هذا المستوى تخلق ثقلا لفائدة الأمير مقارنة بالنبي في شيء من المبالغة وتحلل من القداسة إلى حين، والخبر ينسج على غير أصل لأداء وظيفة مدحية، ثم سرعان ما ينقطع حضوره، فإذا قارناه بغيره من الأخبار وجدنا ذكره منعما في كل المدونات القديمة، وكأن الذاكرة تعمد إلى إغفاله وتهميشه وإقصائه من رصيد الإخبار عن إبراهيم.

أما الخبر الثاني، فقد أورده الأصفهاني في إخباره عن محمد بن وهيب⁽⁹³⁾، فقد دخل يوما على أحمد بن هشام ومدحه، فرأى بين يديه غلمانا

(92) - الإصفهاني : الأغاني، ج 22، ص 18. والماء للنقاخ العذب الصافي.

(93) - شاعر عاش في عصر الدولة العباسية.

روقة مردا وخدما بيضا فرها في نهاية الحسن والجمال، فدهش لما رأى،
وبقي متبلدا لا ينطق حرفا، فضحك أحمد منه، وقال له: مالك، ويحك تكلم
بما تريد، فقال:

قد كانت الأصنام وهي قديمة كسرت وجدعهن إبراهيم
ولديك أصنام سلمن من الأذى وصفت لهن غضارة ونعيم⁽⁹⁴⁾

وهذا الخبر قياس صورة على صورة فيها فارق بين أصنام قديمة
وأصنام ماثلة أمام الشاعر، وإذا كانت الأصنام القديمة قد كسرت، فليس ذلك
في سياق التعميم وإنما سلمت منها بقية باقية حاضرة أمام الأمير، وقد علق
الشاعر الجمال والحسن على الأصنام، وكأنه يتغنى بما عرف أصلا بالقبح
عند القدماء، بما أن الأصنام دليل شرك، ولعله قصد سمة الجمال من
انصقالها وشديد بياضها، وهي أصنام مفارقة لأصنام إبراهيم. والشاعر يبدع
صورة جديدة من صورة قديمة عبر تحويل، فإذا القبح قديما آيل إلى جميل
في مقام جديد في حضرة الأمير، هو غير المقام الديني.

وليس خفيا أن العلاقة بين الأصنام القديمة والجديدة تقوم على شبه
بجامع هو جمال الصقل، والشاعر بالحالة القديمة يبعث الحالة الجديدة، وفي
ذلك إخراج لعناصر التصور إلى تداول جديد، يثبت الأحداث القديمة ويزيدها
حضورا بين الناس، فعبارة "جدعهن إبراهيم"، تحيلنا إلى حدث مرتبط
بالتوحيد، وإلى انتهاء عهد الأوثان، ولكن عبارة "سلمن من الأذى" تخرج
الدلالة إلى حيز آخر دعت إليه الحاجة إلى الوصف والقياس، وبيان أثر
الجمال في الشاعر. وإنما بهذا نلمس جليا حضور وظيفة التذكير بالأصل
عبر وحدة من وحدات التصور رغم ما طرأ عليها من تحويل.

⁽⁹⁴⁾ - الأغاني، ج 19، ص 86.

9- إبراهيم ذاكرة المدن

لقد اهتم المسلمون بالمدن والأماكن في صنفين معرفيين عرف الأول بكتب البلدان، وهي باب من أبواب المعرفة الجغرافية التاريخية، وعرف الثاني بكتب الرحلات وهي بين التأريخ والأدب. وقد أضحى كل مكلن زاره الرحالة أو أرخ له المؤرخ، وقد سكنه إبراهيم أو عبر به مكانا مقدسا، وكلن المشتغلون بهذين الصنفين وهم يعرضون إلى تلك الأماكن يخبرون عن كل ما صادفهم منها ولكنهم يميزون من بينها ما أقام به إبراهيم، حتى إنه على السواء يصنع ذاكرة المدينة مثلما يصنع ذاكرة الرحالة والمؤرخ.

إن أكثر الأماكن أهمية في نصوص هؤلاء هو مكة، ويذكر في الحيز المخصص لها في نصوصهم أمر بنائها وتأسيس الحج والرزق والوادي غير ذي زرع⁽⁹⁵⁾ وقرني الكبش الذي فدي به إسماعيل وصورة إبراهيم والأزلام بيده، كما يقع الاهتمام بمقامه وبجبل أبي قبيس وعليه مسجده⁽⁹⁶⁾. وعلى هذا الأساس عد الحجاز أفضل المواقع الجغرافية، فبه عجائب أحال عليها المؤلفون في فضله، فـ "من عجائب مقام إبراهيم الحجر الذي كان يقوم عليه لبناء البيت، وبقيت آثار قدميه ظاهرة"⁽⁹⁷⁾.

(95) - النويري (ت 733 هـ) : نهاية الأرب، ج 1، ص 307-308. والبلاذري : أنساب الأشراف، ج 1، ص 8، وياقوت الحموي : معجم البلدان، ج 4، ص 10، 528، 529. والبكري : معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، ذكر أمر الصفا والمروة وأخبار عن قصة هاجر وإسماعيل، مج 2، ص 1217-1218، وأبو عبد الله الشريف الإدريسي : نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ج 1، ص 140، وزكريا القزويني : آثار البلاد وأخبار العباد، حول تحرير مكة والمدينة، ص 108، 120، والحميري : الروض المعطار، ص 497، 531، والألوسي : بلوغ الأرب، ص 229، 240، 245، والقلقشندي : صبح الأعشى، ج 4، ص 256، ورحلة ابن بطوطة، ص 370، 383، وراجع قداسة مكة في رسالة الأوطان والبلدان من رسائل الجاحظ، ج 4، ص 118-119، وكذلك أبا الوليد بن أحمد الأزرقى : أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تح رشدي الصالح ملخص، مطابع دار الثقافة، مكة، ط 2، 1965، ج 1، ص 38، 48.

(96) - أبو الحسن علي الهروي (ت 611 هـ) : الإشارات إلى معرفة الزيارات، تح جاتين سورديل، دمشق 1953، ص 85، 86، وحول المصلى قال البلاذري " قال عمر بن الخطاب للرسول، لو اتخذت من مقام إبراهيم مصلى فنزلت " واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ...، أنساب الأشراف، ج 1، ص 463.

(97) - القلقشندي : صبح الأعشى، ج 4، ص 250.

وقد فسر مقاتل بن سليمان سبب بقاء أثر قدمي إبراهيم بقوله " إن الصخور كانت لينة، وإن قدم إبراهيم أثرت في صخرة المقام للين الصخور يومئذ" (98).

ورغم ما قد يبدو في هذا التفسير من سذاجة، فإن المهم أن أصحاب هذه المدونات سعوا قدر الإمكان إلى إثبات نفس المرويات وتضمينها في كتبهم، واعتبارها دالة على فضل الأماكن وقداستها، حتى إن الجبال تكتسب هي الأخرى قداسة من فضل إبراهيم، ففي الشعب من ثبير " خلا إبراهيم بابنه وأضجعه للذبح" (99)، وإن أرض الحجاز وأرض مكة على وجه الخصوص مباركة ومحبتها حشو القلوب حكمة من الله، وتصديق لدعوة خليله (100).

وإذا كانت الكعبة مقدسة لأن إبراهيم قد بناها، فإن ذكر دمشق يكتسي تقديسا موازيا، إذ قد بناها هي الأخرى من له علاقة بإبراهيم، وقد اقتضى التعريف به استحضار ما وقع له من أحداث، وكأن القداسة تكتسب بالاتصال وفي الأعقاب تماما كالنسب. فدمشق " قد بناها ألعازر، غلام إبراهيم، وكان حثيا وهبه له نمرود بن كنعان حين خرج من النار، وكان اسمه دمشق فسمّاها باسمه" (101).

كما يضيفي جبل قاسيون على مدينة دمشق قداسة مضاعفة، إذ فيه "الغار الذي ولد فيه إبراهيم الخليل، وهو غار مستطيل ضيق، عليه مسجد كبير، وله صومعة عالية، ومنه رأى الكوكب والشمس والقمر، حسب ما ورد في الكتاب، وفي ظهر الغار مقامه الذي كان يخرج إليه" (102)، وكذا هو أمر

(98) - الألوسي : بلوغ الأرب، ج 3، ص 221.

(99) - الحميري : الروض المعطار، ص 149.

(100) - رحلة ابن بطوطة، ص 374.

(101) - القلقشندي : صبح الأعشى، ج 4، ص 120، والحميري : الروض المعطار، ص 239، والبكري :

معجم ما استعجم، مج 1، ص 556، وياقوت الحموي : معجم البلدان، ج 2، ص 527.

(102) - رحلة ابن بطوطة، مج 1، ص 327.

مدينة الخليل مدينة مقدسة من حضور إبراهيم ومقامه النهائي فيها، يقول ابن بطوطة "سافرت إلى مدينة الخليل ... وفي داخل المسجد الغار المكرم المقدس فيه قبر إبراهيم وإسحاق ويعقوب" بل إنه سأل، فقيل له إن القبر موجود فعلا ولا يطعن في ذلك غير أهل البدع⁽¹⁰³⁾.

وأما حلب، فبكرم إبراهيم الخليل سميت، إذ يقال فيها "حلب إبراهيم، لأن الخليل كان يسكنها، وكانت له الغنم الكثيرة، فكان يسقي الفقراء والمساكين والوارد والصادر من ألبانها، فكانوا يجتمعون ويسألون، حلب إبراهيم، فسميت كذلك"⁽¹⁰⁴⁾، ونفس الملاحظة تخص مصر، فقد دخلها بعض الأنبياء منهم إبراهيم، ولذلك قدس هذا المصر⁽¹⁰⁵⁾. وهكذا فإنه ما من مدينة في الشام، لبنان وسوريا والأردن وفلسطين حاليا، إلا لها علاقة بإبراهيم، إضافة إلى مكة وكوثي ربي بالكوفة في العراق وهي أرض مولده⁽¹⁰⁶⁾، فبيت المقدس⁽¹⁰⁷⁾، وبعليك⁽¹⁰⁸⁾، وحران⁽¹⁰⁹⁾، ونابلس⁽¹¹⁰⁾، وعسقلان (=مدينة بالشام)⁽¹¹¹⁾، هي في النهاية مواطن إبراهيم.

إنها عموما مدن زارها إبراهيم، أو عبر بها أو سكنها، وكان له بها

(103) - جاء في حديثه أنه سأل عن الأمر برهان الدين الجعبري، المعروف بشيخ الخليل (ت 732 هـ)، رحلة ابن بطوطة، مج 1، ص 239، وراجع أيضا الهروي كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات، ص 30، 35، والروض المعطار للحميري، ج 2، ص 442.

(104) - رحلة ابن بطوطة، مج 1، ص 276، وصبح الأعشى، ج 4، ص 120، والقزويني في آثار البلاد، ص 183، والحميري: الروض المعطار، ص 167.

(105) - صبح الأعشى، ج 3، ص 306.

(106) - ياقوت الحموي: معجم البلدان، ص 553، وانظر حول كوثر، ابن بطوطة، مج 2، ص 54 والإشارات للهروي، ص 11، 18.

(107) - معجم البلدان، ج 1، ص 195-200، و ج 3، ص 20.

(108) - م ن، ص 537.

(109) - البكري: معجم ما استعجم، مج 1، ص 435، والادريسي: نزهة المشتاق، ج 2، ص 664، والهروي: الإشارات، ص 64، وقارن بما ذكره الفيلسوف اليهودي ابن ميمون في دلالة الحائرين، ص 158.

(110) - القزوين: آثار البلاد، ص 277، والهروي: الإشارات، ص 23.

(111) - الحميري: الروض المعطار، ص 420.

مشهد، أو مسجد، أو حفر بها بئرا، وفي كل الأحوال له بها أثر. ولئن كان أصحاب معاجم البلدان يقرون قداسة المدينة بذكر أمر إبراهيم وما كان له من علاقة بها، فإن الرحالة كانوا أكثر تحقيقا للغرض بما أنهم خرجوا يعاينون أثر إبراهيم في تلك الأماكن المقدسة، حتى إن ارتحالهم لكانما هو رحلة البحث عن المقدس، ولا أدل على ذلك من رحلة ابن جبیر. فحضور إبراهيم في الأماكن التي زارها هو حضور الاستمرار لا حضور الانقطاع، فأن يشاهد في مصر مسجده المنسوب إليه والذي قيل إن به أثر دابته التي كان يركبها⁽¹¹²⁾ وأن يرحل طلبا لرؤية الحجاز والوادي غير ذي زرع والجمال التي جعل عليها إبراهيم أجزاء الطير⁽¹¹³⁾، والغار في جبل قاسيون⁽¹¹⁴⁾، كل ذلك يعني أن الشوق إلى الرحلة هو شوق الاستعادة والاكتشاف وأن خط الارتحال كان على خطي الأب ومؤسس الإسلام الأول أو لنقل إنه سفر في مثل الحج.

إن استعادة المكان وترتيب الرحلة، والإخبار عنها بما يلزم سيرة إبراهيم إنما هو في النهاية تحيين لقداسة الأماكن، وفي نفس الوقت إحياء في شكل إخبار لمسار الإسلام ومبدئه. وبذلك يجعل الرحالة الجماعة تعيش السيرة بشكل جديد، أي تعيشها وجدانيا كلما داومت القراءة فيما كتبه الرحالة، وكلما وجدت لذة في الأساطير التي أخبر بها عن سيرة الماضين، وكلاهما الرحالة والقارئ لا يتطرق إلى ذهنه أدنى شك في حقيقة ما ذكر وما شوهد رغم أنه أحيانا كثيرة عجيب أو هام وهذيان وخرافة. إن الرحلة موظفة ثقافيا لاستعادة الماضي وتمجيده ومعاشته، وأما

(112) - رحلة ابن جبیر، ص 33.

(113) - م ن، ص ص 86-89.

(114) - م ن، ص 236، وذلك الغار هو الذي رأى منه الكوكب والقمر.

الإخبار عن الأماكن فهو تشريع لقداستها وفي نفس الوقت هو عملية تجذير للإنسان في المكان العقدي وربطه بالموقع المقدس. ولا شك أن في خطى إبراهيم المعتبرة قائمة في الأماكن بركة يحتاج إليها الفرد المؤمن كي يضيف على حياته معنى. ومن هنا هذا الحضور المضاعف لإبراهيم في حياة المجموعة الثقافية، الذي يتم عبر ترسيم السيرة في التاريخ وإعطائها قيمة لا تعدلها قيمة في النصوص التاريخية، وترسيم أثره في المكان المائل المعايين بدءاً من أثر دابته بمصر إلى أثر قدمه في مكة إلى قبره في الخليل. وبهذا يتجلى خط الارتحال المقدس في تلك الأماكن، أو هكذا خيل لأهلها قبلاً كما خيل للمسلمين فيما بعد.

10- نتائج صيغة التوظيف في تداول التصور

ننتهي من دراسة كيفية تداول التصور بين المجالات المعرفية وحصر وظائفه إلى جملة من النتائج تبدو موصولة بما يمكن أن نسميه تفكك عناصر البنية، وهذا التفكك لم يسبب ضياع التصور أو اندثاره، ولكنه داخل في إطار وظيفة التذكير بالأصل، فحاجة المشتغلين بالأسس والعناصر والوحدات لم يكن يدفع إليها، أولاً وأخيراً، ضرورة وجود البعد العقدي في مصنفاتهم، بل الحاجة إلى تأسيس معرفي للصنف، تغدو فيها مكونات التصور مواضيع معرفية.

ورغم ذلك فإنهم لم يغفلوا الإشارة إلى البعد العقدي، إذ هو حاضر بشكل أو بآخر في نصوصهم، وإن لم يكن مركز اهتمامهم ومحوره، وإنما كانت هناك أولوية لغيره. ويبدو لنا أحياناً أن العقدي كان كالمعتبر معروفاً، إذا لم نقل إن حضوره الجزئي يمكن أن يعوض حضوره الكلي، كما يبدو أن

هناك سعيًا إلى استحضاره دون أن يكون مهيمنا، فبان مرة في حضور جزئي بإيراد بعض النصف الخبرية، وبان مرة أخرى بحضور النواة الثقافية فقط.

على هذا الأساس تهم النتيجة الأولى:

- عملية التفكير في حد ذاتها، فهي ليست تالية لتبين التصور ضرورة، بل تمت أحيانا قبل ذلك، لأن العناصر كانت مشتتة بطبيعتها في بنية البداية أو البنية الوسيطة، وقد ركبها المشتغلون بالمجالات المذكورة حسب الحاجة إليها، والنقطة أحيانا وهي مادة خام. والمهم أن تفكير الأسس والعناصر والوحدات بعد البنية لم تكن الغاية منه إعادة التركيب لما كان أو قصد تحقيق شكل مختلف، كما أنها ليست إعادة تمحيص وتدقيق غايتها الوصول إلى نظام معين داخل نسق من أنساق الثقافة، وإنما الغاية مزيد التذير والتشتيت بالشكل الذي يجعل تلك المكونات قادرة على النهوض بوظيفة التذكير بالأصل.

إذا قرأ الفرد المسلم ما يخبره عن سيرة إبراهيم أو أوصافه، تذكره نواة ثم تذكر سيرته ومجمل أحداث حياته أو بعض الأحداث الكبرى، وذلك كاشف عن أسس اشتغال الثقافة ذاتها. والمصنف قد لا يعي هذا الأمر أحيانا، مما يعني أن الثقافة تبدها الجماعة، ولكنها تغدو شأنا يتجاوز الجماعة ويعلو عليها⁽¹¹⁵⁾، والتصور بهذا المعنى تبده الجماعة ليتسلط عليها فيما بعد، والجماعة العقدية تستحضره، وتتداول مكوناته لأنه فعلا يعلو عليها ويسيطر على لا وعيها، ولذلك فهو يحكم كل مصنفاتها وموضوعاتها الفكرية التي تتشكل به ويشكلها في مظاهر مختلفة.

(115) - يمكن أن نأخذ أمثلة أخرى دالة على ما ذكرنا، كظواهر الأعراف والأديان والقانون، فكلها مما تؤسسه الجماعة، لكنها تخضع لها فيما بعد وتنفذ القدر على السيطرة على حضورها، ويصبح للأولى سلطان على الثانية. والجماعة إن حاولت إعادها تتصادم مع ذاتها وذلك ما أدى أحيانا إلى نوع من التدمير الذاتي.

- أما النتيجة الثانية، فتتعلق بنفاذ التصور إلى العمق الثقافي، فنحن نعلم أن الثقافة تتكون من طبقات، الطبقة الأولى هي ما يبدو ظاهرا للعيان في المتداول الرسمي، والطبقة الثانية وهي خفية ولا تظهر كما تظهر الأولى، هي طبقة الأيديولوجيا، وأعمق منهما الطبقة الثالثة المعروفة بالمتخيل الجماعي. فإذا ما وقع تداول للتصور في النصوص الثقافية الرسمية الظاهرة من القرآن والحديث والتفسير وبعد ذلك في النصوص الأيديولوجية في كتب الفرق الإسلامية ثم في متخيل الجماعات الشعبية، فإن ذلك يعني أنه صار نافذا نفاذا كبيرا وليس سهلا تدميره، وهذا ما سيؤثر فيما بعد في محاولات زحزحة عناصر التصور أو أسسه في المعرفة المعاصرة، كما سنبين ذلك فيما يأتي من الدراسة.

إن التداول يكسب التصور حماية ومناعة، ويؤمن له حضورا واستمرارا بين الأفراد ومن ثم فإن توزع عناصره يبقى الأكثر دلالة على ديمومة كل التصورات الثقافية. وفي المقابل فإن انعدام تداول التصورات يكاد يجعلها ميتة، وغير ذات بال، بل لا أثر لها في الحياة، ولا يمكنها أن تساهم مساهمة بينة في تشكيل مخيال الجماعة، وقلما يحتاج إليها أصحاب الأيديولوجيات، بما أنها لن تحدث أثرا في النفوس كسابقاتها.

- أما النتيجة الثالثة فمتعلقة بتحديد زمن نفاذ التصور، وذلك ما يصعب حصره، ولكنه عموما يدل على ثبات التصور الناتج عن البنية، وهذا يعني أن التداول غير مؤثر في البنية، بل لكأن التداول بنى متتابعة وانتظام جديد داخل تصورات أخرى في نسق ثقافي جديد. وما التداول إلا دليل حركية التصور وتمططه في الأحياز المعرفية المختلفة والأحياز الزمنية المتلاحقة.

بهذا تنتهي إلى قانون أساسي في دراسة التصورات، هو أن تشكل

التصور يظهر من اعتباره بنية ثابتة قائمة في زمن، وفي نفس الوقت باعتباره بنية صائرة في الزمن، وإن كل ثبات وصيرورة مرتبطان ضرورية بالوظيفة التي يؤديانها في زمن ما أو في مجال معرفي دون آخر. وهنا نتساءل هل البنى متغيرة في العقائد؟

إنها في الأصل متحولة بثبات وهي ليست بنى متعددة بقدر ما هي بنية واحدة منتقلة، وحضورها مرتبط دائما بوظائف جديدة إضافة إلى أدائها أحيانا لنفس الوظائف السابقة، ومثل هذا يفضي بنا إلى قانون آخر، فبنية التصور لا تتغير والتصور لا يتغير ولكن الوظيفة متغيرة. ولا تتقلب الوظيفة على التصور لتغيره إلا إذا ما دمرته الجماعة في ذاته أو أغفلته كليا بخلق تصورات موازية، وهو ما قد يحدث في المعرفة المعاصرة التي تنتج عن ذهنية منتجة جديدة في عصر لاحق.

الفصل الثالث

صيغة تقليدية في محاولة تغيير الرؤية

في المعرفة الدينية

"إن الفترة الحالية تشكل إحدى اللحظات الحرجة التي يشهد فيها الفكر البشري تحولا وتبدلا، وهناك عاملان أساسيان يشكلان الأساس الجذري لهذا التحول، هما أولا تدمير العقائد الدينية والسياسية والاجتماعية ... وأما الثاني فهو خلق الشروط الجديدة كليا بالنسبة إلى الوجود والفكر"

Gostave le Bon
Psychologie des foules

تحسن الإشارة في هذا المستوى إلى أننا ننتقل من فضاء بنية معرفية تقليدية إلى فضاء بنية معرفية حدثية، والفضاء الثاني له خصوصيات وسمات بها يختلف عن سابقه التقليدي، ومن البديهي في هذه الحال الإلماع إلى أن ما يأتي من صيغ قد ظهر في البنية الجديدة، متأثراً بها على نحو، بل في تلك الصيغ علاماتها الدالة عليها. والبيان أنها مشدودة إلى طرفين، أحدهما قديم والآخر جديد، وبينهما اتصال وتركيب أحياناً مثلما بينهما تباعد أحياناً أخرى.

ولكن هل يعني ذلك أن هذا الاتصال/ التركيب يهدد تلك الصيغ الأولى حتى يصبح نافياً لبعض عناصرها؟ أم إن التباعد إن وجد هو في جوهره محافظة على الأسس الأصلية بكيفية تظهر تردداً بين الوفاء للقديم أو قبول إحراج المعرفة الحدثية؟

حتى نتمكن من إجابة ممكنة ثني العناصر المخصصة للغرض رأينا أن ليس أنسب لمزيد الدقة من تحديد أسس المعرفة الحدثية ومقارنتها بأسس المعرفة القديمة.

1- في أسس الحدثية(*)

قامت الحدثية على ثلاثة مبادئ أساسية⁽¹⁾:

أ- الذاتية/ Subjectivité

يمكن تلخيص هذا المبدأ الذي صاغه ديكارت (ت 1650) في ثلاثة

(*) - إن ما نذكره عن الحدثية غرض من فيض، ولسنا نقدر إلا إلى ما له صلة بموضوعنا.

(1) مراجع محمد الشيخ وياسر الطائي، مقاربات في الحدثية وما بعد الحدثية، دار الطليعة، بيروت ط1 1996، ص12.

معان، أولوية الذات وانتصار الذات ورؤية الإنسان للعالم، وفي هذا السياق لم تعد النظرة المهيمنة تلك النظرة القديمة، المعروفة بالنظرة اللاهوتية، وإنما انبثق عصر جديد، هو عصر تصورات الإنسان للعالم⁽²⁾، وصارت الجسارة على المقدس ممكنة، وبدأ تفكيك التصورات القديمة وبيان تهافتها، وبعبارة أخرى لم يعد الله الصانع الحقيقي بل الإنسان هو الصانع القادر على مباشرة الخلق والإبداع وعلى إثبات وجوده في العالم، وبذلك انتهى اليقين وتراجع الوثوق، وحل محلهما المتغير وغير القار النسبي. وقد أفضت هذه النظرة إلى نتيجتين:

- أن العالم وجود ليس خلقا بالمعنى اللاهوتي، وذلك ما أفضى إلى فهم قوانين التحكم فيه.

- أن عالم الآلهة قد تراجع وانكفأت وغارت رؤيتها وولت قيمها⁽³⁾، بل تم هناك ذلك العالم المقدس وحل بديله العالم الدنيوي الإنساني . وهكذا فإن الفكر لم يعد مشلولاً "بسبب الغائية القائمة على الوحي"⁽⁴⁾ وليس خفياً أن عالم الآلهة لم يقص تماماً بقدر ما أبعد إلى حياة الفرد الخاصة⁽⁵⁾ (*).

ب- العقلانية Ratonalisme

تقتضي العقلانية كما هي عند لايبنتز (ت1716) أن رؤية الأشياء والمواضيع تنطلق من مبدأ لا محيد عنه هو "أن لكل شيء سبباً معقولاً"،

(2) من ص 12

(3) من ص 1

(4) - آلان تورين بقدر الحداثة، ثر أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر 1997، ص 19.

(5) - انظر هنا دور كارل ماركس في الفصل بين عالم الإنسان وعالم الآلهة في:

Henri LEfebvre, Introduction à la modernité, Minuit, Paris 1962, ch 11, pp 170-175.

(*) من الواضح اليوم أن الذات لم تعد مدار النظر، وإنما يبدو أنها فقدت وضعها الأنطولوجي.

راجع:

Michel Meyer: De la problématique. Philosophie/Science et langue,
Pierre Margada. 1986, p345.

والإنسان يبحث عن الأسباب المعقولة راداً غير المعقولة في تفسير أسرار الموجودات "متجاوزاً بذلك ألغاز الميتافيزيقا القديمة"⁽⁶⁾ وبهذا المعنى فإن العقل انتصر وهو "وحده الذي يعقد الصلة بين الفعل الإنساني ونظام العالم... وهو الذي يهب الحياة للعلم وتطبيقاته، وهو أيضاً الذي يتحكم في تكيف الحياة الاجتماعية مع الحاجات الفردية والجماعية"⁽⁷⁾ والرؤية السائدة إنما هي رؤية نسقية تبنى من جهة العلم وتفهم في إطار عقلانية النظام وهي شاملة Vision exhaustive⁽⁸⁾.

ج-العدمية Nihilisme

يعود النظر في هذا المبدأ إلى نيّشه وهو لامحالة متولد عن السابقين، وبيانه أن لا قيمة للقيم، بل ليس لها حقيقة وهي قد فقدت معناها الأصلي "والحق أن حركة التنوير استبقت نيّشه إلى تقرير مبدأ العدمية، وكان ذلك من خلال كشفها عن أساس المثل الدينية والقيم الأخلاقية والمبادئ السياسية فعرتها وأبانت تهافتها"⁽⁹⁾.

وبالإجمال فإن الخطاب المعرفي الإنساني فارق الخطاب الإلهي بمقتضى هذه التحولات وأصبح يؤسس ابستمولوجيا حول الخطاب العلمي ذاته ولا أدل على ذلك من أعمال باشلار، وهابرماس، وفوكو. هكذا يمكن القول إن الجراءة بينة في نقد الخطاب الديني بل ونقد الخطاب العلماني النلفي أحياناً.

(6) مقاربات في الحداثة، م س ص، 13.

(7) -آلان تورين، م س ص، 19.

(8) مقاربات في الحداثة م س، 14.

(9) م س ص، 14.

والنتيجة مما سبق ذكره أن يقين الأديان قد ولى، وأصبحت الحقيقة متعددة إضافة إلى نسبيتها ولا يمكن الحديث عن كنه الأشياء كنهها نهائياً. إذا كانت الحادثة على ما بينا في اختصار شديد، فهل يمكن للمعارف القديمة والتصورات أن تظل كما هي؟ والحال أن علما حداثيا كاملاً قد نشأ يعرف منذ عقد بعلم الاستشكال. وما حال المسلمات في المعرفة الدينية في ضوء قوة السؤال (*) .

2- في الفرق بين الأسس المعرفية العلمية والأسس الدينية

باعتبار ما نشير إليه لاحقاً من مماثلات مستحيلة قد عمد إليها أهل المعرفة الدينية في هذا العصر، رأينا من الضروري بيان الفروق بين هذين النوعين، وفي الحساب أن النتائج اللاحقة قد لا تفهم دون هذه الإشارات في الغرض.

للتمييز بين هذين المفهومين يحسن أولاً تحديد الأساس/الأس إذ من خلال تحديده نتمكن من ضبط الفروق بين ما يعتبر ظاهرة معرفية وما يلحق بباب الظواهر الدينية. ولا بد من الانتباه إلى أمر أساسي هو أن الظاهرة الدينية تقدم نفسها دائماً على أنها ظاهرة معرفية، وفي هذا المستوى ندرك أن معارفنا نوعان: معرفة دينية تقابلها معرفة أخرى غير دينية، نصنف ضمنها المعرفة العلمية. وعموماً بما أن لهذا الفصل حداً أساسياً هو علاقة الظواهر الدينية بالظواهر المعرفية العلمية فيما سمي بتحديث تصور إبراهيم، أي تحديث المعرفة الدينية في النهاية فإننا نروم إقامة حدود التمييز بينهما على أساس ماله علاقة بالوضعية المنطقية للمعرفتين..

(*) - Michel Meyer: op.p348.

أ- مفهوم الأس المعرفي⁽¹⁰⁾

إن الأس وحدة منطقية، أي علة في تأسيس بناء نظري أو مادي مع فارق جوهري، فالمبدأ المنطقي في صياغة نظرية مرتبط بأصله النظري المجرد في حين أنه ماديا موضوعي الوجود وعلة وجود الشيء⁽¹¹⁾ وهو بين عيانا. والأساس في حالة المعرفة النظرية مكون من مكونات المشروع النظري وهو منتظم في النظرية ينتج معلولا وتنتج عنه جملة مترابطة من الاستدلالات والنتائج. ولذلك يمكن اعتبار الأس نظريا كان أو عمليا بمثابة الشرط المكون لما يأتي بعده، وهو ضرورة قبلي الوجود وما يترتب عنه يستمد منه معناه لأنه أصل لا يمكن استنباطه من غيره بل منه يستنبط وعليه يتأسس النسق، بعبارة أخرى إنه يسبق جميع الأفكار، وبوضعه يتم تبرير ما بعده لما كان وحدة منطقية أصلية.

على هذا النحو نعد الأس شرطا من شروط صياغة الموضوع وبه تتحدد قوانين الاشتغال وتشكل النظرية. وكل نظرية تتغير أسسها هي بمعنى من المعاني تتحول تدريجيا عن أصولها الأولى نحو أصول جديدة مما يجعلها قابلة لأن توسم بأنها نظرية جديدة أو نظرية فرع.

إن البحث في الأس ضروري لأنه بحث فيما هو أولي لإقامة نظرية أو مشروع معين أي لإقامة بنية معرفية، وإدراك البنية مرتبط بوصف انتظام الأسس ومواقعها فيها، قد تكون تلك البنية معرفية مثلما تكون

(10) - يندرج الأس عادة ضمن كل تأسيس نظري Fondement théorique وهو كل قاعدة في ذلك التأسيس base من جهة ومبدأ principe من جهة أخرى.

(11) - راجع التمييز المنطقي الذي قام به خليل أحمد خليل في معجم مفاتيح العلوم الإنسانية مصطلح : أساس ص35 وانظر اهتمام باشلار بالأمر في :

- La philosophie du non. P.U.F. 1979.

- Le nouvel esprit scientifique. P.U.F. 1968 ch I.

أيدولوجية. وبصرف النظر عما سمي بالتناسق Consilience والانسجام Cohérence والبساطة Simplicité⁽¹²⁾ في كل نظرية، فإن الأصل في انتظام الأسس هو عدم التناقض في المعرفة المجردة أو الخالصة والفاعلية L'efficacité في النظريات الأيدولوجية. ومجمل القول في هذا الباب أن أساسا ما في نظرية معرفية إذا ما انتقل إلى غير مجاله الأصلي ولم يتم انتظامه فيه يبقى ظاهر الإقحام، وعندئذ فإن تركيبه في غير فضائه المنطقي قد يؤدي إلى خلخلة المجال المنقول إليه.

ب- التمييز بين الأسس المعرفية العلمي والأسس الديني.

يمكن للدارس أن يجد فروقا كثيرة بالنظر في الطبيعة الاختلافية بين المعرفتين من جهة المصدر والنوع والاعتبارات.⁽¹²⁾

- فمن جهة المصدر، لا معرفة غير المعرفة الصادرة عن الخالق ولذلك فكل الأسس ترجعها الجماعة المرجعية عبر التاريخ إلى حقيقته، ومن ثمة فهي إلهية الأصل وإن لم تكن فعلا إلهية فهي قد صدرت عنها فصارت مثلاً. وفي المقابل فإن المعرفة العلمية في أسسها إنسانية الوضع بشرية الصياغة. ومثل هذا الاختلاف جوهري في بيان الفرق بين صيغتي الإلزام التي تسم المعرفة الدينية والإلزام التي تسم المعرفة العلمية. ومثال ذلك أنك إذا قلت في نظرية علمية حول مبدأ ما هذا ممكن الوجود في نسق الصياغة أو واجب الوجود فهو ملزم في حدود النظرية المعنية لكنه في منظومة دينية وفي كل عقائد مجموعتها السياسية يبقى دائما في محل

(12) - راجع مقال :

Edward .O.Wilson : Back from Chaos in the Atlantic Monthly, March 98

وقد ترجمه حسين بيومي في مجلة الثقافة العالمية عدد 9/90 - 1998 .

(12) - عادل ضاهر : الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، لندن، 1998، صص 77-79.

الواجب. لنقل إن الإلزام أمر كلي في المعرفة الدينية، محدود في المعرفة العلمية ومقيد.

إن هذا الفرق يؤثر لا محالة في المواضيع والنتائج، فمواضيع المعرفة الدينية تدور حول نواة أصل هي الله وما جرى في مجراها كالإيمان والطاعة وغيرهما، ولكنها في المعرفة العلمية تدور حول نوى كثيرة. ومثال ذلك أنك إذا قلت هذا موضوع الطبيعة أو موضوع الإنسان في أصل نظري أخبرت ضرورة عن النواة المركزية "الله" في المعرفة الدينية، لكنك في المعرفة العلمية تجعلها محور ذاتها فالإنسان نواة ذاته والطبيعة كذلك. والاختلاف بين هذا وذاك مرتبط بالجواز والممكن في الأولى والضروري في الثانية.

والنتائج المترتبة عن جملة قضايا المعرفة الدينية مشروطة بالصدق الضروري ولكنها في المعرفة العلمية مشروطة بالممكن النسبي⁽¹³⁾ وصدقها لا يظهر من طبيعة موضوعها ولا هو متعلق به بل يتصل الصدق بانسجامها وتناسق أسسها وغياب الإقحام. وبذلك فإن واقعة الصدق واقعة معرفية يقع تمثيلها في إطار الشروط العلمية لا خارجها.

- أما من جهة النوع، فيمكن القول إن الأسس الدينية لا يقر إلا بطبيعته الأخلاقية أولا وأخيرا وبمدى أثره في تشكيل السلوك الجماعي الديني وانتظام العلاقات بين المجموعة. وإذا كانت صيغة الأخلاق إلزامية في المعرفة الدينية فهي ملزمة أيضا في المعرفة العلمية ولكن صيغة الإلزام تختلف عنها نوعيا لأن الأساس الديني مبني بأخلاق محددة إلهيا، والمعرفي متأسس بأخلاق حددتها شروط عقلية، وهناك فارق منظور بين الحلال

(13) - راجع عادل ضاهر: الأسس الفلسفية للعلمانية - دار الساقي لندن - 1998 ص 77-79، وراجع مقاله في الموسوعة الفلسفية العربية "معرفة" ج 1 ص 755-762.

والحرام والروح العلمية. والحاصل من ذلك أن العلاقة بين الأس الديني والأخلاق علاقة ضرورية ولكنها في المعرفة العلمية علاقة جائزة تتوفر بضبط شروط الإنسانية.

- وفي خصوص الاعتبارات فإن أسس المعرفة العلمية تبرر وجودها بالمقتضى الفلسفي والمنطقي والمفهومي أي المقتضيات العقلية التي هي اعتبارات عقلية خالصة⁽¹⁴⁾. أما في المعرفة الدينية فهي في الغالب لا تتصل بالعقل وإنما تتحدد بالمعطى الإيماني، وفي أحسن الأحوال كما رأى القدامى "العقل من الإيمان"، وقد أرادوا تقييد العقل وشده. والفرق بينهما أن الاعتبار الفلسفي أو المنطقي في العلم ممكن الإدراك والتدبر ولكنه في الدين ضروري وليس له حد المساءلة بل اليقين والثبوت، ولا أدل على ذلك من أس الإعجاز في المعرفة الدينية فهو بين بالتصديق متعذر بالعقل.

ويبدو الاختلاف من المقابلة بين الأمر في صيغة التكليف ومقتضى العقل، ففي المعرفة الدينية لا ينتج الأس عن تفكير بل عن طاعة وهو في المعرفة العلمية خلاصة التفكير أي خلاصة التجربة. وفي الحالة الأولى هناك معنى التعليم، وفي الثانية معنى البحث، وعلى كل حال فإنه اختلاف يظهر في التباعد بين التلقي والتجربة، التلقي في الدين والتجربة في العلم.

إن الأس الديني أس غير إنتاجي لأنه يحصل بالطاعة وتنفيذ الأمر والتسليم، في حين أن الأس العلمي إنتاجي يصنعه الإنسان لنفسه. وإذا كان مؤسس نظرية علمية يجرب وينتهي إلى أس فإن أهل المعرفة الدينية ينطلقون من الأس إيماناً ليستدلوا على ضرورته وصدقه، مما يعني أن أس المعرفة الدينية principe إنما هو في النهاية المسلمة l'évidence، خاصة إن أقررنا أن المؤمن لا يخضع إلى قلق الظن أو الرغبة في المعرفة كحالة

(14) - م ن ص 7.

نفسية تعكس توقفا معرفيا، بل إلى صيغة تقريرية إلزامية⁽¹⁵⁾.
وليس خفيا أن صاحب المشروع العلمي وهو يؤسس المعرفة العلمية يعيش
الحالة معرفيا، في حين يعيش الديان الحالة الإيمانية دينيا عقديا، حتى إن
الأول يبدأ من الاندهاش الفلسفي والثاني يبدأ من الاندهاش الإعجازي.
إن العالم في المعرفة العلمية يحقق ذاته في تفرد أقل ما يقال فيه أنه
علمي لما كان ينظر إلى الأشياء والعالم والمواضيع المطروقة من زاوية
نظرة المبتكرة، ويمارس سلطة على وجوده كونه مبدعا، غير أن صاحب
المعرفة الدينية لا يحقق تفردا وإنما قيمته في إعادة الصياغة أو التفسير
وسلوك طريق مسلوكة سابقا. وبمعنى آخر يكمن الفرق في ابتعاد التفكير
عن التسجيل، والبحث عن الطريف الجديد، مقابل تسجيل البديهي المجمع
عليه، وإنه لا إجماع في المعرفة العلمية إلا حيناً من الزمن مقابل دوامه في
المعرفة الدينية⁽¹⁶⁾.

لقد ألمعنا سابقا إلى أن الأسس المعرفية الدينية هي مكونات المنظومة
الدينية الأولية وهي شروط لا تشرط بشيء لأنها عماد النظر ومداره، وهي
محددة بالعدد جوهرية في الصياغة، وغياب أس منها قد يعني انهيار
المنظومة لأن ضرورة الأس من ضرورة صدق المنظومة. مثل ذلك يقتضي
النظر إلى الأس نظرة خاصة فهو موضوع يقع التعرف عليه حتى تنشأ

(15) - انظر مقال "إيمان" لحسن حنفي في الموسوعة الفلسفية العربية ج 1 ص 168، وقد اعتبر أن الإيمان
مرتبة أعلى من الظن. وفي الأصل فإن الظن بداية سلوك معرفي بخلاف الإيمان الذي هو قرار وهو يتعين
دائما بموضوع غير مرئي يتوكل إليه بالتسليم، أما المعرفة العلمية فهي ذات مواضيع محددة يمكن للعقل أن
يتذكرها : راجع

Hick, J-H : Faith and knowledge, Newyork 1957. Ch I p20-25

(16) - راجع عبد الله العروي : مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي 1996 ص 11. وراجع كفايات التحولات
العلمية في :

Kuhn Thomas.s : La structure des révolutions scientifiques, T.F. Paris. Flammarion
1983.

حوله جملة من المعارف يكون فيها نواة أساسية، توصف وتدور حولها المعارف، بما أنه ليس آلة (بخلاف العلم) بل موضوعا يكون التأمل وقفا عليه.

والدقيق مما ذكرنا أنه مسلمة هي في الأصل موضوع نظر، بهذا نعلم أن أسس المعرفة الدينية تشغل بمواضيع وليس بأسس حقيقية أي أن أسسها إنما هي مواضيع لا بد من التعرف عليها في مقابل الأسس العلمية التي هي آلات اشتغال ينبغي توظيفها في النظر.

هكذا ننتهي إلى أن تحديد أسس المعرفة الدينية هو في النهاية تحديد مواضيعها التي يتأملها المؤمن أي تلك التي هي مواضيع اعتقاده، إذا علمنا هذا أدركنا أن الأسس ترتد إلى أس واحد هو "الله" وما كان في مداره كالإيمان والنبوة والإعجاز والوحي وغيره...

وبالجملة يمكن القول إنه لا بد من الانتباه إلى بعض الأمور عند الحديث عن الاختلاف بين المعرفتين من ذلك:

- أن التنافر حاصل أصلا بين المعرفتين بحكم اختلاف الأسس.
- أن التقريب بينهما لن يكون إلا حمل منطق على منطق قسرا.
- أن تركيب المعرفة الحداثية على مسلمات المعرفة القديمة قد يفضي إلى توهم تحديثها.

3- اختلاف الرؤى باختلاف الأنماط الثقافية

رأينا فيما سبق أن المسلمين يكملون التصور شيئا فشيئا، وقد ظهر ذلك في ثلاث بنى حددناها ببنية البداية والبنية الوسيطة الانتقالية ثم البنية التي يظهر فيها التصور مكتملا مبنيًا، وهي ليست مستقلة عن بعضها

البعض بل متصلة ذلك أن صورة البنية الأخيرة هي نتاج صورة البنية الثانية والبنية الأولى وليس بينها جميعا حدود تاريخية واضحة. وقد رأينا في نفس السياق أن هناك أسسا وعناصر ووحدات تكاد تكون قارة في كل المدونات، وبيننا أن الاشتغال في مجالات التداول، حيث ظهرت صيغة دالة على تشظي التصور عموما وتفكك عناصره، كان بالوحدات والعناصر، وأحيانا بالنواة الثقافية "إبراهيم". وإذا كانت هناك مدونات ظهر فيها التصور مبينا فإن المدونات التي نظرنا فيها ونحن نهتم بالتداول قد أعادت توزيع العناصر والوحدات على أبواب مختلفة ووفق حاجاتها المعرفية في مرتبة أولى وحاجتها العقدية في مرتبة ثانية .

إن اشتغال التصور في المعرفة التقليدية التي تمس بوجه من الوجوه مجال المعرفة الدينية وتقوم على المقدس، أو حاول فيها أصحابها إضفاء القداسة على مكوناتها المعرفية اشتغال مخصوص. وتلك المعرفة ذات نمط ثقافي تكراري، فيها تتشابه كل المجالات لتقضي في النهاية إلى تداول التصورات عموما من مجال إلى آخر، وذلك أمر يبدأ من لحظة انطلاق تشكل التصور إلى اكتماله ثم إلى ما بعد اكتماله.

وإذا كنا قادرين على وصف التصور ببيان بنيته، وانتقالاته وغير ذلك مما كان له علاقة بالوظائف الثقافية، فإننا في المقابل لم نتمكن من تحديد زمن دقيق لتبنيه وإن أحلنا على أصل ظهوره في نص ثقافي مؤسس هو القرآن، وفي نفس الوقت تمكنا من حصر وجهة نظر واحدة تتحكم في هذا التصور في الثقافة الدينية التقليدية، وهي تتأسس برؤية واحدة، تلك التي تقوم على التسليم بالموروث والنقل عن السابقين دون أدنى مساعلة، وحتى المساعلة التي وقعت أحيانا لم تمس الأسس الجوهرية للتصور. هي في

النهاية رؤية إيمانية ادعت مشروعية امتلاك التصور ودافعت عنه وحثت على ملازمته، واعتبرت سيرة إبراهيم من الحاصل في التاريخ يقينا. هذا يعني أن الانقطاع في النمط التكراري الذي ظهر فيه التصور لم يكن موجودا، وذلك بديهي بما أن هذا النمط الثقافي يقوم على التواصل والانسجام، في حين أن النمط الثقافي الذي يقوم على الانقطاع يظهر مختلفا عن الأول، وهو يقوم على الانقطاع والتعارض، وهذا يؤكد أن هناك شبكة جديدة من العلاقات بين العناصر الثقافية تقوم على غير المعارف القديمة، وتنتجها ذهنية ثقافية جديدة.

وقد يوجد في نفس الثقافة تجاور بين النمط التكراري والنمط الانقطاعي⁽¹⁷⁾، والمثال على ذلك يرتبط بوجود تفسير كلاسيكي إلى جانب مدونات لم تهتم بتصوير إبراهيم، أو استأنفت فيه القول المعرفي على غير محمل القداسة. ولهذا أسبابه، من أهمها وجود جماعتين مختلفتين، كل واحدة لها رؤية مخصوصة للتصور. إما قديمة إيمانية وإما جديدة علمية.

إن الرؤية الأولى تخضع لمعايير إنتاج المعرفة التقليدية، وهي معايير سنتها الذهنية الثقافية القديمة، في حين أن الثانية تنتج معارفها بشروط جديدة، أحدثتها الذهنية الثقافية المعاصرة المحتكمة إلى معارف جديدة وآليات متغيرة في التفكير. وإذا ما تجاوزت الذهنتان فمن الطبيعي أن تسعى الأولى إلى محاولة تغيير رؤيتها للتصور من منظور العصر حفاظا على وجودها في المجتمع وتحقيقا لأثر في الجماعة المتقبلة.

2- محاولة تغيير الرؤية في المعرفة التقليدية وأثر ذلك في تصور إبراهيم

تتجلى محاولة التغيير في الرؤية الأيديولوجية والرؤية العلمية

(17) - إن خاصية التجاور بين الأنماط الثقافية خاصة عامة تهم كل الثقافات ولا تقتصر على الثقافة العربية الإسلامية دون غيرها.

الموهومة، وكل رؤية ترجعنا إلى مرحلة من مراحل تطور الثقافة في القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين.

أ- الصورة الأيديولوجية في التفسير الأيديولوجي

إن ذلك لا يعني أن إبراهيم لم يوظف في المقالات السياسية عند أصحاب المذاهب، خاصة عند أهل السنة والشيعة، وإنما الحاصل أن توظيفه في هذا القرن كان ملازماً للأيديولوجيا الحديثة والمعاصرة، في أشكالها الجديدة والقديمة، غير أنها لم تكن أيديولوجيات صادرة عن ذهنية ثقافية جديدة بل تؤسسها نفس الذهنية الثقافية التقليدية المحافظة وذلك ما يظهر بالخصوص في التفسيرين السلفي والإصلاحي والأيديولوجيا الأصولية.

1- في التفسير السلفي الإصلاحي

لا يختلف هذا التفسير في مناه العام عن تفاسير القدامى اختلافاً كبيراً، غير أن المتأمل يجد أصحابه قد عمدوا إلى إغفال بعض العناصر، وحاولوا تقويض بعض آراء المفسرين القدامى، وذلك ما نعتبره علامة هامة تنبئ ببداية ترحيح الرؤية القديمة شيئاً فشيئاً، وهي سبيل ممهدة لظهور الدراسات المعاصرة المختلفة عن تلك الرؤية. كما أن هذا التفسير يبدو أحياناً كثيرة مقحماً لبعض مظاهر الحداثة الغربية.

إن أهم مدونة دالة على ذلك هي تفسير المنار لمحمد عبده ورشيد رضا، ويمكن النظر فيه وفق ثلاثة أبعاد هي الإغفال والتقويض والإحكام. فبالنسبة إلى الإغفال يشمل علاقة إبراهيم بفرعون في مصر وما كان من أمره مع سارة في القسم المخصص للسيرة، وبهم كذلك أس فضائله وهيئته أو ما كنا سميناه بالأس الخارج عن السيرة، كما وقع إغفال بعض العناصر في المسار العقدي مثل أمر المحنة ونبح الابن وصراع إبراهيم مع

قومه. وليس الأمر في نظرنا عائداً إلى عدم إكمال محمد عبده التفسير، فنحن نعلم أن القدامى يتناولون قصة إبراهيم كاملة قبل الوصول في تفاسيرهم إلى الآيات المخصصة في الغرض لعناصر في هذا التصور⁽¹⁾، بل هو قبل هذا وذاك مما يمكن إلحاقه بباب المعتبر معروفاً من جهة، كما يمكن وصفه من جهة أخرى بأنه إغفال مؤد إلى تمحيص مفض إلى تقويض، كلما حاول المفسر دحض آراء القدامى وتفنيدها لا بالحجج العلمية الحديثة بل بحجج إيمانية عقديّة تختلف عن تلك التي احتج بها السابقون، وعلى هذا الأساس اعتبر تفسر محمد عبده تفسيرا إيمانيا بالدرجة الأولى⁽²⁾.

وعموماً فإن الإغفال لا يخلو من دلالة، فالغاية الإصلاحية والمنزوع التعليمي الظاهرين في هذا التفسير كانا طاغيين، مما حجب كل التصورات الأخرى، فمحمد عبده قد سعى إلى الإجابة عن مشاغل المسلمين في عصره، وإلى إرجاع الثقة إلى نفوسهم انطلاقاً من النص القرآني، مغيراً بذلك التوازن الداخلي الذي تقوم عليه صناعة التفسير، ومحولاً مركز الثقل فيه إلى الاعتبارات الاجتماعية الملحة⁽³⁾، وطبيعي في مثل هذه الحال أن المفسر - وهو المهموم بقضايا عصره - لا يخبرنا عن تصور إبراهيم إلا عرضياً، فهو ليس مقصوداً لذاته بما أن الحاجة إلى مسائل أخرى في العصر أؤكد من النظر إليه.

أما التقويض، فيتعلق بجملة من العناصر، منها علاقة إبراهيم بأبيه وأساساً عنصر مسخه ضبعاً يوم البعث، وعنصر كفره وما ارتبط به من مغفرة أو عدمها، فمحمد عبده يستعرض آراء ابن كثير⁽⁴⁾، وما روي عن ابن

(1) - قد نجد بعض المدونات تخالف هذه القاعدة.

(2) - راجع عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، ص 68.

(3) - م ن، ص ن.

(4) - محمد عبده ورشيد رضا: تفسير المنار، دار المنار، مصر، ط 2، 1366 هـ، ج 7، ص 529. إننا نعي أن هناك حدوداً نصية بين رأيي المفسرين نلنا عليها عبارة "قال الشيخ" وهي تعني كلام محمد عبده، وعبارة "أقول" التي تحيلنا على إضافة رشيد رضا، وقد تفرد هذا الأخير بإكمال التفسير بداية من الجزء 12، كما نص على ذلك في المقدمة، وقد رأينا الإحالة على التفسير باعتباره واحداً في نظرتنا للتصور دون

عباس⁽⁵⁾، وعن الرازي⁽⁶⁾، وما جاء في تفسير الشيعة⁽⁷⁾، وما ذكره الألويسي في روح المعاني⁽⁸⁾. وقد قرر أن بعض الأسماء مثل تارخ أو تارح إنما هي تسميات أهل الكتاب⁽⁹⁾ وما جاء في الإسرائيليات، ولذلك ردها ولم يحتج بها، وبهذا يقطع مع مصدر طالما اعتبره المسلمون عمدة في معرفة أخبار الأمم الماضية وفي بناء تصوراتهم حول الأنبياء وخاصة إبراهيم وموسى ولم يتخرجوا من اعتبار تلك التسميات ثابتة. وقد اعتبر أن تارح ليس كذلك وإنما هو آزر على لغة القرآن، نافيا بذلك التسوية بينه وبين التوراة عامدا إلى تمجيد القرآن وتفضيله على غيره من النصوص الكتابية، كما ذهب إلى أن أضعف ما ورد في هذا الاسم هو قول القدامى إن آزر اسم صنم⁽¹⁰⁾.

ويلاحظ عبده ميل المسلمين إلى اعتبار الأخبار الدالة على نجاة جميع آباء الأنبياء وأجدادهم لأنهم قد أنجبوا أفضل الأنبياء كإبراهيم ومحمد، والمؤمن يحرص على نجاة أصولهما أو يحب أن يكون الأمر كذلك⁽¹¹⁾، ويشكك في حديث كثيرا ما رده أهل السنة والشيعة على حد سواء، ويعتبره حديثا واهيا، "لم أزل أُنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات"، وهو عنده معارض لظاهر القرآن والأحاديث الصحيحة⁽¹²⁾، ويرى أن المعنى الحقيقي للحديث يتمثل في ولادة الرسول محمد من نكاح لا من سفاح، وهذا كاف للدلالة على طهارة نسبه.

أما ما تعلق بمسح آزر ضبعا، فتعارضه أحاديث مثل أن من مات

غيره من القضايا لأن صانغ النص نقلا عن أستاذه يصوغ في النهاية وجهة نظر لا تختلف إلا جزئيا. راجع هنا، عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، ص 65، وقد اعتبر أن بينهما اختلافا في التفسير.

(5) - م ن، ص 540.

(6) - م ن، ص 537.

(7) - م ن، ص ن.

(8) - م ن، ص ن.

(9) - م ن، ج 7، ص 536.

(10) - م ن، ص 536.

(11) - م ن، ص 538.

(12) - م ن، ص ص 540-541.

على الكفر في النار، ولا تنفعه قرابة المقربين وكذلك من كان على الفطرة في عبادة الأوثان، ويحتج بقول الرسول رادا على أحد السائلين عن منزلة الآباء المشركين من الجنة والنار يوم البعث "إن أبي وأباك في النار"⁽¹³⁾، كما استدل بحديث آخر أن فيه الله للرسول بزيارة القبور دون الاستغفار، وهكذا يبقى عنده دور الرسول محددا بالدعوة والتبليغ والهداية وتقرير أصل التوحيد وليس له علاقة بالاستغفار وما شابه ذلك⁽¹⁴⁾.

إن هذا التقويض لا يتم بالاستناد إلى معطى معرفي حديث، وإنما هو تقويض يقع داخل نفس البنية المعرفية التقليدية وبفس آلياتها القديمة، ويبدو أن أهم ما اعتمد عليه في هذا التقويض هو ملازمة ظاهر النص والوقوف على المعنى الأول، وبذلك فهو يحيي نفس المسلمات والمقدسات التي ما انفك الاتجاه السلفي يتشبث بها رغم هشاشة الأسس التي تقوم عليها⁽¹⁵⁾.

أما إقحام العناصر الدالة على المعرفة الحديثة، فيبدو من اعتماده على نتائج بحوث المؤرخين المعاصرين له، فحين رغب في إثبات لغة إبراهيم أشار إلى أن علماء الآثار القديمة قد أثبتوا أن عرب الجزيرة قد استعمروا منذ فجر التاريخ بلاد الكلدان⁽¹⁶⁾، وفي تحديده لعمر إبراهيم وسارة وولادة إسحاق، ذكر أن مثل سارة لا تلد، بل الغالب أن ينقطع حيض المرأة في سن الخمسين، فيبطل استعدادها للحمل والولادة، وأما الرجال فلا يزال يوجد في المعمرين منهم من يقدر على الإنجاب في سن المائة وما بعدها، ولكنه نادر، فقد حدثت صحف الأخبار عن رجل تركي مات عن 135 سنة، ثم عن رجل سوري عمره 125 سنة، وهو لا يزال منتصب القامة، جيد

(13) - م ن، ص ص 541-542.

(14) - م ن، ص 545.

(15) - عبد المجيد الشرفي : الإسلام والحداثة، ص 69.

(16) - تفسير المنار، ج 7، ص 535.

الصحة، قوي الذاكرة، تزوج ثانية في سن العشرين بعد المائة، ورزق من زوجته ولدا واحدا⁽¹⁷⁾.

إن محمد عبده، وهو يجمع بين ما يراه عينيًا في حال البشر والمعرفة الحديثة، يحاول بذلك تقديم بعض التبريرات لحدوث المستحيل، حتى ينقله إلى مستوى الإمكان، وهو إذ يطعن في آراء القدامى التي بانث له أسطورية، يسقط في نفس ما وقعوا فيه قبله.

وعموماً، فإن تصور إبراهيم في هذا التفسير ممهد لظهور المعارف المعاصرة، رغم أن صاحبه لم ينبهر بالموجة العلمية السائدة آنذاك في الغرب، ويمكن أن نعتبر ما قام به محاولة لتقريب التصور من ذهنية الناس، وتجاوزا لصراعات الماضي واختلافات القدامى، فهو إذن جامع بين المعرفة التقليدية وحدود دنيا من المعرفة الحديثة⁽¹⁸⁾.

إن التصور في هذا التفسير يبدو في مظهره العام بمثابة المرحلة الوسيطة، التي فيها تظهر ثغرات جديدة وانقلابات معينة وجملة من حالات الإغفال والتقويض، وهذه المرحلة تبدو تالية لمرحلة التثبيت قبل حدوث التغيير الكلي، مما يعني أن صيرورة التصور منذ بدايته إلى تغييره تكون على النحو التالي:

التصور في بنية البداية ← التصور في البنية الوسيطة الانتقالية ← التصور المبين ← تثبيت التصور ← التذكير بالتصور ← التصور في البنية الوسيطة الانتقالية ما بعد البنية ← تغيير التصور.

ومثل ما ذكرنا سابقاً فإن ذلك يعني أننا في مرحلة يمكن أن نسميها "احتضار المعرفة التقليدية"، وهو ما يدفعنا إلى الاستنتاجات التالية:

- أولاً، إن انتقال التصور إلى بنية جديدة لا يتم بطفرة وانقطاع كلي

(17) - م ن، ص.ص 127-129.

(18) - راجع عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، ص 61.

أو ضمن ما يعرف بالقطيعة بل يبدأ من وجود تردد بين تكرار القديم بنقد وتلقي الجديد باحتشام، ولا بد من وجود حالة وسيطة بعد البنية قبل التغير، وقد تمثلت في مثال تصور إبراهيم في الفكر الإصلاحية، فكانت الآلية الممكنة من تقويض بعض العناصر هي فك الارتباط بين العقيدة وحاملها، وإن كان المقصود بذلك تطهير الإسلام والعودة إلى منابعه الصافية، أي إلغاء تجربة المسلمين التاريخية. إن صاحب الأيديولوجيا الإصلاحية، وهو يميز بين العقيدة وحاملها، يفتح لنفسه مسلكاً نحو إعادة النظر في التصور، فيجعل الأسطوري في التصور القديم من صنع الجماعة العقيدة السابقة، ويقر معقولا من نفس منطوق النص الأول الذي اعتمدت عليه الجماعة الأولى، وهو في النهاية يقضي تأويلاً ويقر تأويلاً جديداً.

- ثانياً، إن البنية المتغيرة التي يظهر فيها التصور متغيراً، هي بنية تبدأ في الظهور منذ بداية تقويض بعض مسلمات البنية القديمة، وذلك ما يتم عادة بتغيير بعض العناصر دون أن تحل محلها عناصر أخرى شبيهة بل مختلفة، أو بإغفالها وإهمالها.

- ثالثاً، إن بعض العناصر التي تغفل، يقع تعويضها بعناصر مركبة، أي إن التقويض لا يتم إلا بتعويض.

-2- في التفسير السلفي الأصولي⁽¹⁹⁾

يهتم سيد قطب في تفسيره بقتصص إبراهيم على نحو مخصوص، وبقدر اهتمامه بعناصر أغفل أخرى، ومن بين ما اهتم به اهتماماً خاصاً مسألة الإمامة، وقد انتهى من معالجتها إلى أنها "بالصلاح والإيمان وليست

(19) - إننا نقصد تفسير الجماعات الإسلامية المسماة اليوم في الخطاب المياسي للرسمي التيارات الأصولية أو التيارات الإرهابية، وعموماً فإننا نقصر على ما كتبه زعيم الإخوان المسلمين في مصر سيد قطب، ونثني بما أمكن الإطلاع عليه عند بعض معاصريه واللاحقين ممن اهتموا بقتصص إبراهيم، وإن كان اهتمامهم به موجزاً ومقتضباً، وهو لا يدل على اطلاعهم للوسع عليه، كما عليه الأمر في المدونات القديمة، فالغاية السياسية قد طغت على الغاية المعرفية، بما أنهم ما كانوا مهتمين بذلك.

وراثة أصلاب وأنساب، فالتقربى ليست وشيجة لحم ودم، وإنما هي وشيجة دين وعقيدة، ودعوى القرابة ... إن هي إلا دعوى الجاهلية⁽²⁰⁾، فالأسرة أسرة دينية وما هي دموية. ويعتبر أن قوله ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة 124/2)، "قاطع في تحية اليهود عن القيادة والإمامة، بما ظلموا وفسقوا، وبما عتوا عن أمر الله، وبما انحرفوا عن عقيدة جددهم إبراهيم ... وقاطع كذلك في تحية من يسمون أنفسهم بالمسلمين اليوم ... بما نبذوا من شريعته وراء ظهورهم"⁽²¹⁾.

وبما أن الإمامة قد اقتضت حديثاً عن الذرية في القرآن، فإن المفسر يستغل تلك العلاقة ليربط بينها وبين أصل التواصل، فأبراهيم قد أدرك "فطرة البشر بالرغبة في الامتداد عن طريق النراري والأحفاد، ذلك الشعور الفطري العميق الذي أودعه الله فطرة البشر لتنمو الحياة وتمضي في طريقها المرسوم، ويكمل اللاحق ما بدأه السابق، وتتعاون الأجيال كلها وتتسلق ... ذلك الشعور الذي يحاول بعضهم تحطيمه أو تقويضه وتكيله ... وما المحاولات التي تبذل لتحطيم هذه القاعدة إلا محاولة لتحطيم البشرية في أسسها ... وكل علاج يصادم الفطرة لا يفلح ولا يصلح ولا يبقى"⁽²²⁾.

كما اهتم بالمحاجة بين إبراهيم والملك حول البعث، وهي عنده تشمل سر الحياة والموت، فأبراهيم جادل في أيامه ملكاً لم يذكر السياق القرآني اسمه، "لأن ذكر اسمه لا يزيد من العبرة التي تمثلها الآية شيئاً"⁽²³⁾. وقد اجتهد في تمجيد إبراهيم وعده موهوباً موهبةً لدنية⁽²⁴⁾، واقتصر نظره في

(20) - سيد قطب : في ظلال القرآن، دار إحياء الكتب العربية، دت، ج 1، ص 153.

(21) - م ن، ص 153.

(22) - م ن، ص 152.

(23) - م ن، ج 3، ص 38.

(24) - م ن، ج 3، ص 40.

تفسير سورة الأنعام على معاني الوعظ والإرشاد⁽²⁵⁾. ومثلما انصرف عن إثبات اسم الملك، أعرض عن الاهتمام بالرسل المبشرين، فلئن أقر أن المبشر به إسماعيل، فإنه لم يتردد في اعتبار الرسل مجهولين قائلًا " ولا ندخل مع المفسرين في تعريفهم بلا دليل"⁽²⁶⁾، رغم أنه كرر أقوالهم أحيانًا أخرى دون تمحيص وتثبت⁽²⁷⁾.

أما فيما تعلق بشأن إبراهيم مع الأصنام فقد اقتصر فيه سيد قطب على النظر في الكذبات، وقد رأى أن ليس هناك داع لتسمية قوله ﴿فعله كبيرهم هذا﴾ (الأنبياء 63/21)، كذبة من إبراهيم، ولا داعي للبحث عن تعليلها بشئ العلل التي اختلف فيها المفسرون، لأن ذلك ليس كذبا منه، وإنما كان له أصل في واقع حياته بذلك اليوم، وإن الضيق يمرض ذويه ويسقمهم⁽²⁸⁾.

ولم يتوقف سيد قطب عند أمر المحنة، بلا اختار طرحا مسالما لم يشكك من خلاله فيما ثبت عند المسلمين القدامى يقينا وكان مصدقا لما جاء في كلامهم محاولا إقناع المعاصرين بضرورة قبول الحدث والإيمان به رغم غرابته، إذ في نظره على المسلم أن يؤمن بأن هذا قد كان، أي إنه لا شك في الإعجاز، ولا سبيل لإدراكه بالعقل المحدود، وما قول الله ﴿يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم﴾ (الأنبياء 69/21)، إلا رمز للكلمة التي تحبط كل كيد، ورغم نصه على ضرورة التسليم بذلك، فإنه يعتبر أن الروايات التي أنشأها المسلمون حول النمرود لم يكن لهم عليها دليل، وذلك سبب كاف لإغفالها⁽²⁹⁾.

(25) - م ن، ج 8، ص 20 وما بعدها.

(26) - م ن، ج 12، ص 55.

(27) - راجع خاصة ما ورد في تفسيره سورة الأنبياء، ج 17.

(28) - م ن، ج 17، ص 60.

(29) - م ن، ج 17، ص ص 42-43.

إن بناء البيت عنصرا من عناصر تصور إبراهيم، يتحول عند المفسر إلى مشهد مرئي، فإسماعيل وإبراهيم "أمامنا حاضران، نكاد نسمع صوتيهما، «ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم» (البقرة 127/2)، فنعمة الدعاء وجو الدعاء كلها حاضرة [كذا]، كأنها تقع اللحظة حية شافعة متحركة ... المشهد الذاهب الغائب حاضر يسمع ويرى، ويتحرك ويشخص، وتفيض منه الحياة، إنها حقيقة التصوير الغني بمعناها الصادق»⁽³⁰⁾. ومن تحيينه لذلك المشهد يؤكد على ضرورة اختيار ملة إبراهيم وفهم رحلة الرسالات جميعا⁽³¹⁾.

ويتناول المفسر بعد ذلك عنصر الذبيح، ويعتبره وقفة يحتاج إليها المسلم لتبين عظمة الإيمان والتضحية والطاعة وطبيعة الإسلام الحقيقية كما هي في نفس إبراهيم وإسماعيل⁽³²⁾، ويقول متعجبا "يا لله ويا لروعة الإيمان والتسليم والطاعة"⁽³³⁾. أما في مساره الجغرافي، فهو لم يصف جديدا، فقد رأى أنه انتقل من أرض الكلدانيين بالعراق، وعبر الأردن، ثم بادية كنعان وكان معه لوط، ثم انتقل من أرض الشام إلى ثاني الحرمين⁽³⁴⁾.

أما هجرته بعد المحنة، فهي عنده هجرة نفسية قبل أن تكون ارتحالا في المكان، لأن إبراهيم يهاجر إلى ربه متخففا من كل شيء⁽³⁵⁾. ونجد في تفسيره ترتيبا معيناً للأحداث في سيرته، فهو يبدأ من محابته قومه، إلى نظرته في النجوم، وتعلله بالسقم، وتكسيره الأصنام، ويأتي حدث المحنة

(30) - م ن، ج 1، ص 155.

(31) - م ن، ص 156.

(32) - م ن، ج 23، ص 57.

(33) - م ن، ص 62.

(34) - م ن، ج 12، ص 55، وج 17، ص 43.

(35) - م ن، ج 23، ص 62.

فهجرتة، ثم كانت البشرية بإسماعيل، وبعد ذلك حدث ذبحه، وكان سيد قطب يلح على معنى المشهد تصويرا وتحقيقا عيانيا⁽³⁶⁾.

وقد أمكننا الاطلاع على غير هذا التفسير، فبدا لنا مثلا التفسير الواضح⁽³⁷⁾ لمحمد محمود فهمي حجازي (ت 1972 م) قريبا منه، وصاحبه مفسر سلفي سني وداعية⁽³⁸⁾. وقد جاء تفسيره موجزا مختصرا، وهو عودة إلى ما سماه الأصول الأولى للقرآن، على نحو ما قام به سيد قطب ويمكن اعتبارها عودة أيديولوجية، قال في مقدمة تفسيره " ألم يؤن للحق أن يدحض الباطل، كما دحضه في صدر الإسلام وقد يكون ما نراه من الجمعيات الإسلامية والمؤاخاة الدينية جذوة فيها ضوء يسطع... وفيها نار تحرق هؤلاء الشياطين الذين لم يستحووا من الله ولا من الحق"⁽³⁹⁾. وهو يدعو أحيانا إلى الدفاع عن الإسلام قائلا "سنظل ندفع بأيدينا وبألسنتنا وبأقلامنا عن حمى هذا الدين حتى يظهره الله، أو نهلك دونه"⁽⁴⁰⁾.

وقد كرر عناصر التصور كما ثبتت عند أصحاب المدونات الخاصة بالغرض في القرون الأولى⁽⁴¹⁾، ولم نقف عند إضافة سوى ما تعلق بحدث الذبح الذي يستغله المفسر في الدعوة إلى الجهاد، يقول "هيا بنا نحن أمة الإسلام، وأتباع محمد، نعاهد الله على الجهاد في سبيله، وفي سبيل دعوتـه باذلين كل مرتخص وغال في إحقاق الحق وإزهاق الباطل، وفي سبيل نشر الإسلام على حصون الظلم والطغيان"⁽⁴²⁾.

(36) - م ن، ج 23، ص ص 58-66.

(37) - نعتمد على الطبعة الأولى الصادرة عن دار الكتاب العربي ببيروت، سنة 1982.

(38) - انظر عنه مقدمة الناشر، في نفس الطبعة، ص 7.

(39) - م ن، ج 1، ص 8.

(40) - م ن، ج 1، ص 9.

(41) - انظر تفسيره سورة الأنبياء، ج 2، ص 50.

(42) - م ن، ج 2، ص ص 302-303.

أما تفسير محمد أبو صغيليك وإبراهيم محمد علي⁽⁴³⁾، فهو مبني على تفسير سيد قطب كما أقر بذلك المفسران⁽⁴⁴⁾، وقد قصدا ابتداءً منهج في التفسير باعتماد مقاطع السورة، فكل مقطع يشمل جملة من الآيات يجمعها موضوع واحد. وبعد ضبط ما جاء في صورة الأنعام في مثل أمر مجادلة إبراهيم قومه بشيء من التبسيط والاختزال المخلين انتهيا تحت عنوان "التفسير الواقعي" إلى أن إبراهيم استخرج المناهج المنطقية في مجادلة الملاحدة والمشركين والرد عليهم بنفس سلاحهم، وأقرأ أن الإيمان طريق الأمن، والمؤمنين هم العاملون على إقراره في واقع الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية⁽⁴⁵⁾.

ومثل التفسيرات السابقة كان تفسير محمد البهي⁽⁴⁶⁾، فسورة الأنبياء في رأيه قد عرضت بعض ادعاءات الوثنيين الجاهليين الماديين [كذا] ضد القرآن الذي هو محور التحدي، وهناك ادعاءات باطلة يثيرها ويكرر إثارتها أولئك المكيون الجاهليون، فيما مضى، والماديون اليوم⁽⁴⁷⁾، فإبراهيم سأل قومه كيف يعبدون موجودات لا تحمي ذواتها، ولا تنطق فضلا عن أن تحمي العابدين لها⁽⁴⁸⁾، ومن قصته يعرف مدى تحمله في سبيل الدعوة إلى الحق ووحدانية الله في ألوهيته، ومدى تربص الماديين الوثنيين به⁽⁴⁹⁾. وقد رأى أن سورة الصافات⁽⁵⁰⁾ تدل على الصراع مع الماديين الوثنيين، وإبراهيم قد

(43) - تفسير سورة الأنعام، صدر عن دار النفائس، الأردن، ط 1، 1992.

(44) - م ن، ص 5.

(45) - م ن، ص 122.

(46) - سمي هذا التفسير بالتفسير الموضوعي للقرآن، وضمنه تفسير سورة الأنبياء، وقد صدر في مؤلف بعنوان: القرآن في مواجهة المادية، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ت.

(47) - م ن، ص 3.

(48) - م ن، ص 28.

(49) - م ن، ص 29.

(50) - تفسير سورة الصافات ضمن القرآن في مواجهة المادية.

هاجر إلى الشام وأسس الأسرة العالمية من أولاده الثلاثة، إسماعيل وإسحاق ويعقوب⁽⁵¹⁾، وبدا لصاحب التفسير أن فعل الذبح استجابة خالصة وطاعة، كما أنه في نفس الوقت صراع مع الماديين⁽⁵²⁾.

يمكن أن تنتهي من العرض السابق إلى تحديد شكل حضور تصور إبراهيم في التفسير الأيديولوجي الأصولي الذي سعت الجماعات الإسلامية المسيسة إلى بلورته مستهدفة جملة من المقالات السياسية، بها يثور الأتباع على الأنظمة السياسية القائمة.

ويبدو هذا الشكل في جملة من المستويات هي:

- العدول عن التأويلات التقليدية، وذلك ظاهر من نقل الإمامة من أبواب الوصاية والوراثة إلى الأحقية بالصلاح، ونقل معنى القرابة من بعدها الدموي إلى بعدها العقدي، فليس إبراهيم علامة الأصل العرقي المقدس، ولا دلالة له على الأنساب، وإنما هو يحقق إيلاف الجماعة باعتباره أصلاً في العقيدة، وليس الظالمون من اغتصبوا الإمامة كما تشكلت بذلك المقالة الشيعية قديماً، بل الظالمون هم العدو المائل في اليهود، وتستحضر في ذلك قضية فلسطين وأمر القدس، والظالمون كذلك هم الحكام في عصر سيد قطب و"الماديون الوثنيون الماركسيون" وما عادت النار نار إبراهيم بل هي "نار تحرق الكافر المعاصر".

إن هذا النقل مقصده التشريع للذات الأيديولوجية، كي تتبوأ مكانة في السلطة، بما أن الصلاح شرط الإمام، كما يقصد به نزع شرعية السائس القائم وإحاقه بطائفة واحدة هي على التخصيص اليهود، أو من كان مثل

(51) - م ن، ص 20.

(52) - م ن، ص 24، ونذكر بأن محمد البهي كان في مجمل كتاباته يشن حملة على الفكر المادي التاريخي ويبدو ذلك خاصة في كتابه: تهافت الفكر المادي للتاريخي بين النظرية والتطبيق، مكتبة وهبة، القاهرة، دت.

اليهود، وعلى الجمع طائفة الكفار، وفي هذا دلالة على استعادة مقالة التكفير ومقالة الخروج على الحاكم الجائر كما كانت قد طرحت في مقالات الفرق الإسلامية.

- رفض شكل الاجتماع المحدود والدعوة إلى المتعدد، وقد قصدنا بذلك رفض سيد قطب لظاهرة حدائية في الأصل ليست وليدة تطور المجتمعات العربية الإسلامية، وإنما هي شكل تنظيمي لحياة الأسرة، نعني ظاهرة تحديد النسل، وهو لم يقصد دولة معينة، وإنما نقد الظاهرة في حد ذاتها محاولاً الإفتاء بردها على نحو والطعن فيها، فكسر الظاهرة الجديدة هو عودة إلى أصل سنه إبراهيم، في حين أن قبولها مخالفة لذلك الأصل.

- الاعتبار، فحضور إبراهيم في هذا التفسير حضور متميز، الغاية منه تجذير الاعتبار في رمز ارتقى عند المسلمين إلى المثال الأعلى، والوظيفة الأساسية التي يروم زعيم الجماعة الأصولية تحقيقها هي تحفيزه للجماعة ودفعها للخروج إلى الجهاد، كما كان قد فعل إبراهيم مع قومه ومع الملك الحاكم زمانه.

- الإعراض عن التمهيص والنقد، وهو عموماً موقف كان محمد عبده أجراً منه في اتخاذه إزاء المرويات المؤسسة لعناصر في تصور إبراهيم، فسيد قطب حاول دفع متقبل التفسير إلى التسليم بما لم يقبله العقل وتصديقه، وذلك فعل أيديولوجي من صميم النصوص العقائدية والسياسية، التي تعمل دائماً على منع المساءلة وحظرها وتحقيق التسليم والقبول.

- خلق المشهدية بمسرحة العناصر قصد معايشة أحداثها، ومثال ذلك ما أنشأه سيد قطب من نصوص تخص حدث الذبح، فتلك استعادة للحدث غايتها أن تعيشه الجماعة وجدانياً، وكل استحضار من هذا القبيل نوع من

التذكير بالماضي تزيده المعاشة درامية، والغاية الأساسية منه صرف همم الجماعة إلى التمثل بذاك السلوك واحتذائه ببذل النفس لأجل المعتقد. وهكذا فإبراهيم يهيمن على الجماعة نفسياً، بفعل الطاقة النفسية والعسكرة التي تتأتى من قوة حضوره في المشهد الذي يحاول الداعية السياسي تأسيسه وبناءه.

- رد الأيديولوجيا المخالفة والطعن فيها، فالمادية لم تعد مذهباً يمثل في العصر وله دلالة على تيار سياسي كامل في العالم العربي هو تحديداً التيار الماركسي، بل هي أبعد من ذلك لها وجود في التاريخ، وكان إبراهيم قد بدأ محاربتها في زمانه ذاك، وبهذا المعنى يسعى محمد البهي إلى تقويض هذه الأيديولوجيا بردها إلى أصول أولى، وهو في نفس الوقت يسوي بين معتققيها وقوم إبراهيم الكفار حتى يتمكن من إلحاقهم بهؤلاء، وليس خفياً أن ذلك محض تلبيس وإسقاط.

والحاصل مما سبق أن التصور قد عاد إلى تفككه من جديد، وكأنه ينشأ نشأة جديدة فسقطت منه عناصر كثيرة، ووظف منها ما يفيد في حث الجماعة ودعوتها إلى الجهاد، أو في صراعها مع الآخر الأيديولوجي. وإن ذلك وجه آخر من وجوه احتضار المعرفة التقليدية، عبر إفقار تصور إبراهيم في الأيديولوجيا الأصولية الإسلامية، ويمكن الانتباه إلى ذلك كلما خرجت الجماعات السياسية المعاصرة بالآي من الدلالة على تصور إبراهيم إلى الدلالة على تصورهما السياسي، وهو بهذا يصبح نواة أيديولوجية لا كما كان نواة ثقافية، غايتها الأساسية التأثير في الأتباع والناشئة، إنه عصر تتآمر فيه جماعات أخرى على إبراهيم، ولا بد من استعادته في العصر الحاضر.

إذا كان النمط الثقافي التكراري كما بينا، يقوم على التواصل والانسجام واللاتعارض في مستوى البنية، فإنه من جهة أخرى، حينما حاول

المتشبثون به العمل على مواكبة العصر، صار يقوم على نوع من الإفقار والتشويه والإخلال، بمعنى أن التصور في الخطاب الأصولي لم يعد له من الثراء والغنى في مستوى محتواه المعرفي ما به يشد عقل المسلم المعاصر، فقد كف عطاؤه، وجف أثره. إن كل إفقار يبدأ من إفراغ عناصر كثيرة من معانيها القديمة، التي كانت إلى حين تمكننا من معرفة دنيا حول إبراهيم، وهي صورة اختزالية توظف فيها النواة مع عناصرها لخدمة غرض أيديولوجي إصلاحي، ينأى بنا دائما عن قوة تلك التصورات.

إن انتقال النصوص من التواصل والانسجام والالتعاض إلى الإفقار والاختزال في النمط التكراري دال لا محالة على ظهور معارف جديدة معاندة، فهي التي دفعت إلى هذه الحالة بما أن أصحاب المعرفة التقليدية والمدافعين عنها إن لم يهتموا بالقضايا الطارئة أفلتوا من أيديهم زمام المجتمع وسلطتهم فيه. ومن ثم فإن محاولة تغيير الرؤية للتصور لم تتبع من وعي ذاتي بأنه قد صار باليا ولا بد من تجديده بل نبعت من الحاجة الأيديولوجية، ومن الصراع حول المواقع في المجتمع العربي الإسلامي، فوجود الجماعة الحداثية أصبح يهدد وجود الجماعة المحافظة ومعارفها، فحاولت تغيير الرؤية كي ترد الاعتبار لنفسها في عصر بدأ يفلت من قبضتها، وبدأ يتخلص تدريجيا من سحر الأسطوري والعجيب الذي كثيرا ما حاولت تكريسه واستمداد سلطتها منه.

لقد كانت النتيجة سطحية التصور وفقره من المعنى، فلا هي أفادت منه في إقامة سلطتها من جديد وإعادة بسط نفوذها، ولا هو استقر في مدوناتا على نحو ما كان استقر عليه بل صار شتاتا من العناصر لا يتصل بعضها ببعض، إضافة إلى إغفال جزء منه. وإن المسلم المعاصر ليس

بإمكانه أن يجد إخبارا كافيا في مدونات أهل الإصلاح والإسلاميين المعاصرين، من خلاله يتمثل سيرة إبراهيم. وفي الحالين يبقى شريدا عن إبراهيم، مثلما يحافظ إبراهيم على غربته عنه، وهو ليس قادرا على معرفة أصله العرقي والديني الذي اجتهد المسلمون القدامى في تثبيته وفي نفس الوقت لا يمكنه أن يكتسب صورة عن ماضيه.

لنقل إن هؤلاء قد دمروا بقوة النواة الثقافية، وكانوا في الأصل يحاولون إقامة المعرفة التقليدية ودعمها، تلك المعرفة التي قامت عليها في جزء منها.

ب- الصورة العلمية⁽⁵²⁾

تبدو هذه الصورة من محاولة بعض المفسرين والمشتغلين بالتاريخ والدارسين المعاصرين استثمار معارف حديثة جديدة في دراسة التصور وإعادة تأسيسه، وهي تظهر في مستويين مستوى التلبس ومستوى المعرفة العلمية الموهومة.

1- مستوى التلبس

يظهر التلبس في تفسير طنطاوي جوهري (ت 1940 م) وهو تفسير يمكن اعتباره تفسيراً علمياً، غير أن اعتباره كذلك لا يعني أنه غير أيديولوجي، كما لا يعني ذلك أن بعض من سبقه من المفسرين أو من لحقه لم يعتمد في تفسيره نتائج العلم برهانا على صحة القرآن، ولكن من المفيد

⁽⁵²⁾ - لقد تجاوزنا عن قصد بعض التفسيرات المكررة لما ورد في المدونات الكلاسيكية المعروفة، وكنا قد حللنا ذلك في البنية الوسيطة، ولذلك أغفلنا مثلا تفسير محمد الطاهر ابن عاشور التحرير والتوير لأنه لم يقدم جديدا يخصص رؤية إبراهيم وصورته في الماضي.

التنبية إلى أن ذلك يبدو ظاهرة عامة، وهو أظهر في تفسير طنطاوي جوهرى أكثر منه في بقية التفاسير، فأحمد مصطفى المراغى في تفسيره المعروف بـ "تفسير المراغى" (53) يقول "رأينا مسيس الحاجة إلى دفع تفسير للكتاب العزيز يشاكل حاجة الناس في عصرنا ... تدعمه الحجة والبرهان وتؤيده التجربة والاختبار ويضم إلى آراء مؤلفه آراء أهل الذكر من الباحثين في مختلف الفنون التي ألمع إليها القرآن، على نحو ما أثبتته العلم في عصرنا" (54)، وما يبين استعانتة بالعلم الحديث في نظريته إلى تصور إبراهيم هو قوله "وقد دلت آثار الكشف الحديث في العراق على صدق ما يعرف في التاريخ من عبادة أولئك القوم للأصنام الكثيرة"، وكان يقصد قوم إبراهيم (55).

وقد ظهر لنا أن تفسير طنطاوي جوهرى نموذج كاف في دلالاته على استفادة التفسير في هذا العصر من العلوم الحديثة، وإحداث أثر معين في تصور المفسرين لإبراهيم، ويمكن حصر ذلك في أربعة عناصر هي رؤية إبراهيم الملكوت والمحااجة وحادثة الطير وخروجه إلى الله.

فبالنسبة إلى رؤيته الملكوت اعتبر جوهرى أن الله أطلعه على العوالم السفلية كالطير، والعوالم العلوية، وأبان له الحجة على صحة الحياة الأخرى بالنظر في العلوم الطبيعية [كذا]، وهو يعتقد جازما أن الناس ضلوا "طريق إبراهيم، فأين علم الفلك والحكمة التي تحلى بها" (56). ويقول بعد ذلك واصفا حالة المسلمين اليوم "هاهم أولاد أبنائك، يا أبانا إبراهيم، اليوم، فسي شمال إفريقيا، وفي مصر، وفي الشام، وجزيرة العرب، أجهل الأمم بعلمك وأبعدهم عن فكرك، نظرت في السماوات وكواكبها والأرض ومناكبها،

(53) - تفسير المراغى، طبعة مصطفى بايى للحبى، مصر، ط 3، 1962.

(54) - م ن، ج 1، ص ص 4-3.

(55) - م ن، ج 7، ص 168.

(56) - الجواهر في تفسير القرآن الكريم، دار الفكر، دت، ج 1، ص 120.

والمناسك وفوائدها، وحللت المركبات لتتقف على أسرارها في مسألة الطير، وصبرت على النار وسعيرها ... ألا ترى أنهم أعرضوا عن علومك وغفلوا عن نظرك⁽⁵⁷⁾، ثم يدعو إلى ضرورة اتباع علم إبراهيم فـ "لن نكون رحمة للعالمين إلا إذا اتبعنا ملة إبراهيم، فقرأنا سائر العلوم، وأحطنا بها كما شرحنا في علومك السابقة"⁽⁵⁸⁾.

أما حاجته قومه وكسره الأصنام فقال فيهما المفسر "إن هذه الكواكب السبعة والشمس علم الله أن ستصبح في العلم الجديد لا قيمة لها فمل هي شمسنا وأرضنا وكواكبنا السبعة، بل كواكبنا صارت أكثر من سبعة، والشمس التي كانت إلها أصبحت في أخريات الكواكب الكبيرة جزءا صغيرا جدا"⁽⁵⁹⁾، وينتهي من ذلك إلى أن إبراهيم قد جعل الناس بعزة الله يقولون لا شمس ولا قمر وإنما الله.

وأما حادثة إحياء الطير، التي كنا أدرجناها سابقا في مسار الإعجاز، والمرتبة عندنا في المسار العقدي في مستوى طلب التصديق بالحجة العيانة، فهي ذات دلالة على تركيب الأجسام، بل هي طرف من علم الكيمياء، حيث الذرات والأوزون والأكسجين وغير ذلك، مما كانت له علاقة بالاختبارات الكيميائية⁽⁶⁰⁾.

وفي اهتمامه بخروج إبراهيم إلى الله كما ورد في الشعراء (69/26) يقول المفسر داعيا إلى التمثل بموقف إبراهيم "قانظر كيف جعل الله سعادة الآخر متوقفة على التفكير فيما به حياتنا من غذاء وشراب ودواء وهداية ... انظر كيف ذكر خلقنا، وذلك عينه هو علم الأجنة، وعلم التشريح ... وذكر السقي، وذلك يكون بالماء وهو ينزل من السحاب الجاري بالهواء المتحرك،

(57) - م ن، ج 1، ص 122.

(58) - م ن، ج 1، ص 123.

(59) - م ن، ج 4، ص 110.

(60) - م ن، ج 2، ص 242.

وبالحرارة السارية، من الشمس الجارية في مدارها، الجاذبة لما حولها⁽⁶¹⁾، ويتعدى بعد ذلك إلى النظر في الأمراض وكيفية الدواء بما لا علاقة له أصلاً بالآيات المفسرة، ليؤكد أن الشفاء الذي تحدث عنه إبراهيم في زمانه ذكره بعلم الطب، وهو نسبة الشفاء إلى الله حتى يفتح للناس باب البحث والنظر في هذا العلم⁽⁶²⁾.

وقد اطلعنا على بعض التفسيرات الأخرى التي يمكن اعتبارها تفاسير جزئية بما أنها لا تهتم كل ما جاء من أي في المصحف، ومثال ذلك ما فسره مصطفى محمود⁽⁶³⁾، وهو لم يهتم فيه بالآيات المخصصة لقصاص إبراهيم، أو قل هو لم يجد فيها مدارج لإقحام علوم العصر، وإن توقف أحياناً مثلاً لرواية أمر بناء الكعبة دون أن يقدم إضافة تذكر⁽⁶⁴⁾. أما عبد الرزاق نوفل⁽⁶⁵⁾ فقد اهتم بالرياضيات القرآن على حد عبارته ولم يلتفت إلى القصص. وقد شد اهتمامنا كتاب الدمنهوري⁽⁶⁶⁾، الذي ينتمي إلى نفس هذه الموجة التي بدأت في مصر وانتقلت إلى بقية بلدان العالم العربي، وقد أورد من هذا الكتاب مثلاً فسر فيه صاحبه نار إبراهيم فقال "في تفسير «قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم» (الأنبياء 69/21)، معناه نجاه من الوقوع أي نجاه بالهرب وخيب تدبيرهم"⁽⁶⁷⁾.

(61) - م ن، ج 13، ص 47.

(62) - م ن، ج 13، ص 49.

(63) - القرآن، محاولة لنهم عصري، دار الشروق، بيروت 1970.

(64) - م ن، ص 146.

(65) - ألف الأرقام والترقيم في القرآن الكريم، دار الكتاب العربي 1983، والإسلام والعلم الحديث، دار المعارف مصر 1958، وبين الدين والعلم، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، د ت، والإعجاز العددي للقرآن في ثلاثة أجزاء، القاهرة 1976.

(66) - أبو زيد الدمنهوري: الهداية والعرفان في تفسير القرآن، وقد ثار عليه علماء الأزهر ووقعت مصادرة كتابه، وحكم عليه بالزيف والضلال.

(67) - ذكره فهد الرومي في كتابه: منهج المدرسة الحديثة في التفسير، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1407 هـ، ولم ينكر طبعة الكتاب، وأشار إلى أنه وجده في إحدى مكتبات الأزهر! وقد أسر لنا أحد موظفي الأزهر

وبالإجمال يمكن القول إن طنطاوي جوهري مثل بقية المفسرين الذين أشرنا إليهم أراد الخروج من النمط التكراري الذي أشرنا إليه قصد "إثبات أن العلوم العصرية كلها موجودة في القرآن، إما أنه نص عليها صراحة، أو أشار إليها إشارات لم يفهمها الناس حق فهمها إلا بفضل الاكتشافات الحديثة في ميادين العلوم الطبيعية والطبية والفلكية والنفسية، وفي ذلك دلالة على إعجاز القرآن من ناحية، وعلى عدم تعارض الدين والعلم من ناحية ثانية" (68).

إن المفسر في الحالة المذكورة يعتمد إلى مماثلة مستحيلة، يحاول من خلالها أن يجمع بين العلم والنص جمعا قسريا، حتى إن الشخصيات القصصية تنتقل في تفاسير القدامى من شخصيات لا تعرف غير ما ينبئها به الله، إلى شخصيات عالمة بالمعنى الحقيقي للكلمة، فأبراهيم ليس مجرد نبي يخبره الله ويهبه من علمه درجات، وإنما هو بقدرة الله عالم بالكيمياء والطب وعلم الفلك وسائر العلوم الأخرى كعلم الأجنة وعلم التشريح والأرصاد الجوية، وعلى هذا الأساس فإنه في زمانه ذلك بمنزلة العالم في زماننا، أو هكذا أراد المفسر له أن يكون.

إننا لم نعد مع تصور محمول ثقافيا في التفسير حول إبراهيم، بقدر ما نحن أمام اشتغال مخصوص للتصور في نصوص التفسير المعاصرة، هو ذلك الاشتغال بالنوأة الثقافية، حيث يقع إغفال كل أسسها وبعض عناصرها ووحداتها، وتوظيف بكيفية خاصة لبعض الجوانب التي منها ينفذ المفسر إلى إقحام علوم العصر. ومن هنا يتلازم شرطان في هذا التفسير شرط الإغفال

لما رغينا في الحصول على الكتاب لمجرد الاطلاع عليه لانه ممنوع، وإن المنع من السلطين الدينية والسياسية على حد سواء !

(68) - عبد المجيد الشرفي : الإسلام والحداثة، ص 69.

والإقحام في نفس الوقت، إغفال ما دل على السيرة وتحقيق ما دل على القيمة والفضائل، ويحدث الإقحام خاصة في مستوى وحدات الأس الخارج عن السيرة، بخلاف ما كان عليه الأمر في التفسير القديمة، لما كان الإقحام والإغفال يتمان في غير تلازم في أغلب الأحيان.

بعد أن كان إبراهيم عند القدامى وإلى حدود القرن السادس للهجرة، يذكر في أبواب الفضائل في مثل القول إنه أول من أضاف أو شأب ... صار في التفسير الحديث أول من علم العلوم وأشار إليها بحكمته، وهذا يعني أن الأس الذي بقي ينفذ منه المفسر هو ذلك المتداول خارج السيرة، باعتباره يمكن من إقحام العناصر الجديدة، وهو أطوع في مساوقة ما يجد في العصر، وتقع المحافظة دائما على وصلة بين القديم والجديد، قد لا يعيها المفسر أو المشتغل بالتصور، وهي تتمثل في المحافظة على حد معين من المعنى المشترك، فثن كان مثال التأمل والتفكير والتدبر فهو إذ صار عالما، لم يخرج عن حدود نفس الدائرة بل إن هذا شبيه ذلك، وذلك ما يمكن فهمه بالنظر إلى طبيعة اشتغال الذاكرة الثقافية، التي لا تقيم جديدا إلا بتوليد وليس بقطع أو تجاوز لما رسب وقر.

لنقل إن أهل المعرفة التقليدية شعروا بالخرج من عدم قدرة النص التأسيسي على الإجابة عن الأسئلة الطارئة، خاصة أن العلوم الحديثة تقدم إجابات واضحة تعاند الإجابات القديمة وتقوضها أحيانا، وعندئذ حاولوا حشو النص بتلك العلوم بجعله يبدعها من صلبه. وفي الحقيقة فإن ذلك يندرج ضمن مشروع أكبر حاولت المؤسسة الدينية النهوض به، وهو إعادة بسط النفوذ والسلطان واحتلال مراكز قوية في المجتمع بالتشريع للظواهر الحداثيّة الجديدة حينما أحست أن المجتمع قد يفلت من قبضتها في غياب تشريعها وتطویرها لنصها.

لقد تم لها ذلك بالمحافظة على سلطة النص في الناس وإن شكليا، وبصورة وهمية، والمشكل هنا أن الذهنية الثقافية المحافظة تسعى إلى دمج إنتاج الذهنية الثقافية العلمية الجديدة في نصوصها، محاولة احتواءها، صارفة النظر عما يظهر جليا من تركيب مفتعل بين القضايا. وكانت النتيجة أن أفقرت سيرة إبراهيم، كما كان الحال في محاولة أصحاب الأيديولوجيا الإصلاحية والأصولية.

إن محاولة نقل النواة من انفتاحها على التاريخ ودلالاتها عليه، وتحركها في أحداثه عند القدامى، بما أنها تعين الأماكن والأزمان والآثار، إلى دلالتها على حاجة العصر إلى العلوم الحديثة عبر تحيينها من جديد، يمكننا من الانتهاء إلى نتيجتين :

- الأولى، أن الرؤية الثقافية إذا كانت قديمة وأقحم فيها إنتاج الرؤية الثقافية الحديثة، لن يكون ذلك الإنتاج إلا من جنس الرؤية القديمة، بما أنه لا يقدر على مواكبة العصر، وتقع التضحية بالتصور حينما يغفل، فقارئ تفسير الطنطاوي لا يمكنه أن يتعرف على إبراهيم، ولكنه في المقابل إن داوم النظر في التفسير التقليدي ينتهي إلى تبين تصور مكتمل.

إن النص الوليد المركب من القديم والحديث على أساس التلفيق نص ممسوخ ولا يمكنه أن يكون أصيلا، وحتى ذلك البعد التربوي التعليمي يفقد قيمته، لأن الناشئة التي تتوجه إليها هذه الجماعة لا يمكنها أن تعثر في نصوص التفسير الحديثة على أخبار تخص أصلها العرقي والعقدي، وبعد أن كان إبراهيم نواة ثقافية تضفي الماضي تنتهي وظيفتها تلك، كما أنها لم تعد صالحة في قراءة الحاضر وإضفاء مسحة خاصة عليه.

- الثانية، أن تصور إبراهيم حينما وقع إفقاره آل ذلك إلى إفقار

التفسير، فلو كان التفسير الكلاسيكي تفسيراً جامعاً، يقف فيه الناظر على نصوص التاريخ والشعر والأدب والأخبار وكل ما أنجزته الذاكرة الجماعية حول الأنبياء، فإن التفسير الحديث تفسير شريد عن ماضيه منقطع عن حاضره إلا بتركيب، وهو يفقد تدريجياً كل أثر في المستقبل.

إن مثل هذه الحالة، يمكن أن تدل كذلك على احتضار المعرفة التقليدية، فقد بدأت المعرفة الحديثة تغتالها شيئاً فشيئاً، وبدأ ضغط العصر والتاريخ يظهران بشكل لم تقدر معه تلك المعرفة على مجاراة نسقيهما، وهي قد حاولت محاولة يائسة الاهتمام بالحاضر والانشغال بقضاياها انشغالا لم ينبئ في حقيقته عن امتلاك ناصية التحليل الفعلي للظواهر الجديدة، بل كانت الآليات قديمة والقضايا معاصرة، فأدى ذلك إلى مفارقة كشفت لا محالة عن تهافت كبير.

لنقل إن الوظيفة هاهنا هي إعادة تركيز الأصل على غير الأصل القديم، باعتبار تغير الرؤية في الحاضر في غير مجال المعرفة الدينية، فليس إبراهيم الأصل والأب وأبا الأنبياء، وإنما هو في رؤية مركبة ومماثلة مستحيلة أصل العلم، وبما أنه كذلك فهو أصل الحاضر بعد أن كان أصل المبدأ، على هذا الأساس يحاول مثل هؤلاء المفسرين اعتباره أصلاً تأسيسياً للحدث بما أن العلم هو ذلك.

ما هي إذن درجة حضور إبراهيم في هذه المرحلة الحديثة من تاريخ العرب المسلمين، ذلك الذي كان يلقي بظلاله على كل المجالات المعرفية وفي كل نصوصها؟

إنه حضور غائم، لأن الوظائف التي جعلته الذاكرة ينهض بها، لم تعد نافعة بمقاييس العصر لشدة الجماعة إلى ماضيها وخلق توازنها النفسي،

وعندئذ سعى المحدثون إلى البحث عن مجال آخر يشد الجماعة، فكان العلم، غير أنه إذا ما كان المتخيل وذاكرة الجماعة هما الفضاء الأمثل لاشتغال النواة الثقافية في الثقافة عموماً، فإن العلم ليس المجال المناسب لإعادة تحيين تصور إبراهيم لأنه داخله بدأ يفقد كل بريق ويأفل تدريجياً.

-2- المعرفة العلمية الموهومة⁽⁶⁹⁾

ليس هذا المستوى غير الوجه الآخر لمعرفة القدامى، فهو داخل إلى حد في النمط الثقافي التكراري، ولكن الإضافة البينة فيه تتمثل في محاولة تغيير الرؤية بشكل تظهر معه آليات تأويل وتحليل جديدة، وقد جاءت هذه المحاولة أحياناً كثيرة لتثبت نفس المسلمات ولكن بطريقة تختلف عن طرق التمثل القديمة، وهي من هذه الناحية قديمة وجديدة في نفس الوقت، قديمة في مستوى المحتوى المعرفي، وجديدة في مستوى طريقة الاستدلال والبرهنة.

* - إعادة قراءة تصور إبراهيم في القرآن/ البحث عن الانسجام.

لقد تكفل التهامي نقرة بالقيام بهذه المهمة في سيكولوجية القصة في القرآن⁽⁷⁰⁾ (*)، وقد رغب في فهم الأبعاد النفسية لورود القصص في القرآن

(69) - لقد اعتمدنا بعض الدراسات الممثلة لهذا النموذج، مثل دراسات جمال البديري وأحمد سوسه، والتهامي نقرة ومحمد إبراهيم القيومي كما سنبين ذلك لاحقاً، واعتبرناها بمثابة صورة الإدماج للمعرفة العلمية الحديثة، وهي درجة متطورة تفوق ما قام به طنطاوي جوهري مثلاً، ولكن في المقابل أهملنا بعض الدراسات الأخرى مثل التاريخ اليهودي العام لصابر طعيمة، دار الجيل ببيروت، ط 2، 1983، وأبو الأنبياء إبراهيم الخليل لمحمد حسني عبد الحميد، دار سعد القاهرة، د ت، وقصص الأنبياء والمرسلين لمحمد الفقي، مكتبة وهبة للقاهرة، ط 1، 1979، وسبب إهمالنا لها يعود إلى كونها تمثل وجهة النظر القديمة مكررة ومعادة بلغة معاصرة، كما أن بعض هذه الدراسات، ليس جديراً بالدراسة في رأينا.

انظر مثلاً صابر طعيمة، ص 84 ومحمد حسني عبد الحميد، ص 154.

(70) - تعتمد الطبعة الثانية للشركة للتوسمية للنشر والتوزيع، 1987.

(*) - أشار الباحث إلى أن "الجديد في بحثه يتمثل في محاولة استخدام بعض القواعد والأصول المقررة عند علماء النفس والتربية والاجتماع، وفي استعمال المنهج التحليلي، إلى جانب البحث النظري كوسيلة لدراسة

وغايات المبلغ من ذلك، وكان من الطبيعي، وهو يعالج القصص، أن يتناول قصة إبراهيم. وعموماً يمكن أن تظهر ثلاث غايات في دراسته بوضوح كبير:

- الأولى هي الغاية التمجيدية في مثل تحديده لدرجة حضور إبراهيم في القرآن، وقد اعتبره من أكثرهم حضوراً بعد موسى لأنه أبو الأنبياء، وهو أفضل أولي العزم⁽⁷¹⁾، وبذلك فهو يكرر نفس الصورة المرسومة عند القدامى، لينتهي إلى أن حضور إبراهيم في القرآن بتلك الدرجة يفسر بتكرار القصص المتجاوب أكثر من غيره مع البيئة، إذ من شأنه أن يثبت عزيمة الرسول محمد⁽⁷²⁾. وقد حاول تفسير تواتر الحضور وربطه بالدلالة على محمد، كما ذهب إلى أن نار إبراهيم تعني تدخل الخوارق، وذلك تعطيل مؤقت لبعض الخصائص، يقع بفعل موجدتها، وهو لا يشك في وجودها وإعجازها، ويسعى إلى تمجيد الخالق والنبى إبراهيم⁽⁷³⁾.

وإذ ينظر في سيرته يكرر تصور القدامى بالإحالة على مدوناتهم⁽⁷⁴⁾ ويعتبره شخصية مثالية في حصافة الرأي والطاعة، ويرى أن شخصية النبي

القصة القرآنية وأكثر شمول وعمق وربط الجانب الفني فيها بالجانب النفسي لأنهما يلتقيان في الهدف وهو التأثير الديني، ولأن صلة الفن بالدين عريقة ومتينة" (ص 23). ثم حلل فيما بعد مصطلح *psychologie* الولد في العنوان محيلاً إلى أصله، ليؤكد فيما بعد أنه يهتم بالمؤثرات النفسية في هذا القصص. إن الباحث إذن يوظف علم النفس في مبحث عقدي، ولكنه لم يبين كيفية استفادته المباشرة بل جاء قوله مثل دراسة محمد أحمد خلف الله حول الفن القصصي في القرآن وقوله في الأسلوب (ص 87) قريب من المباحث الأسلوبية المعاصرة، وحديثه عن أنواع القصص القرآني كان حديثاً عن وظائف القص وعن مضامين القرآن وكان المقاربة مقارنة نفسية في الروايات. ومن المفيد الانتباه إلى أنه ينقل علم النفس من دراسة الإنسان فرداً أو في اجتماعه وفي وجوده إلى دراسة للشخصية في القرآن ومدى أثر القصص في المستقبل. وليس خفياً أن توظيفه علم النفس يندرج في إطار ظاهرة عامة يعيشها المسلمون منذ بداية السبعينات على وجه الخصوص هي ظاهرة أسلمة المعرفة.

(71) - سيكولوجية القصة في القرآن، ص 117.

(72) - م ن، ص 118.

(73) - م ن، ص 181، 354.

(74) - م ن، ص.ص 362-363.

بالمعنى السردى الفني للكلمة ترد في بعض القصص القرآني محورا تدور حوله الأحداث فتؤثر فيها وتتأثر بها⁽⁷⁵⁾، موظفا في ذلك مفهوم الشخصية القصصية السردية، كما حدده نقاد الرواية، باحثا عن سماتها العامة في القرآن باعتبارها شخصية نمطية.

- الثانية هي البحث في تحقيق انسجام النص، ومثل هذا في الحقيقة عمل تمجيدي للقرآن ودفاع عنه، وهو يبدو من نظره في عنصر البشرى، وقد ذهب إلى أن الاختلاف بين العناصر ليس اختلافا فيما وقع فعلا إنما يقع على أساس قصد يرمي إليه القرآن من الصورة القصصية⁽⁷⁶⁾، وهو ليس قائما في الأحداث في كون البشرى بالغلام كانت مرة لسارة ومرة أخرى لإبراهيم⁽⁷⁷⁾، بل إن ذلك يدل على أن القرآن ينظر إلى الزوجين وكأنهما شيء واحد في الشعور الإنساني، فإسحاق ابنهما معا، وهما شريكان في هذه المنة⁽⁷⁸⁾.

ويبدو بحثه عن انسجام النص وترابط أحداثه في اعتباره حوادث التاريخ متسلسلة بأسباب ظاهرة ولها غاية معينة، فعلى سبيل المثال يظهر حدث المحنة دليل انتصار الحق⁽⁷⁹⁾، وبانتصاره تنتصر العقيدة، وذلك ما يؤدي إلى تجاوز عصبية الجنس واللون واللغة والوطن⁽⁸⁰⁾.

إن الباحث الذي يستثمر آليات علم النفس يقر في النهاية نوعا من الدفاع عن القرآن، وهو يقلب الرؤية دون أن يغيرها وببدل التسليم بترتيب الأحداث كما أتى في القرآن يبحث عن تأويل من خلاله يعيد قراءة اللغة قصد بيان التكامل، وهو على كل حال تبرير عقدي إيماني، ولا يرتقي إلى

(75) - م ن، ص 360.

(76) - م ن، ص 147.

(77) - م ن، ص 148.

(78) - م ن، ص 401.

(79) - م ن، ص 203.

(80) - م ن، ص 204.

مستوى البحث العلمي الصارم. وإن مثل ما ذهب إليه كان في حقيقته غير جديد بما أن المفسرين القدماء قد انتبهوا إلى أن الاختلاف في أمر الذبيح أهو إسماعيل أم إسحاق لم يكن اختلافا في الأحداث، وقد قرروا أن البشرى كانت متعلقة بإسماعيل، وعلى ذلك فهو الذبيح.

- الثالثة هي دلالة العلم على النص، ولا يخفى أن ذلك نوع من التركيب القسري، فقد رأى أن فيما عرضه القرآن من قصص إبراهيم كثيرا من الوقائع التي أيدتها الدراسات التاريخية، كالمعبودات التي كانت في عصره، وقد حكى عنها القرآن، وهي القمر وكان يطلق عليه اسم نانار، والشمس ويطلق عليها شماس، كما وجدت عبادة الكواكب وأشهرها كوكب الزهرة الذي يطلق عليه عشتار وكوكب المريخ وهو مردوخ⁽⁸¹⁾. وإن تطلع إبراهيم إلى السماء ونظره في النجوم دليل على أن قومه اشتغلوا بالتنجيم، كما أثبت ذلك وول ديورانت في كتابه قصة الحضارة⁽⁸²⁾، وأما الصنم الكبير الذي لم يكسره إبراهيم فقد اعتبره مزدك وهو كبير الآلهة عند بابل، وبان له أن رؤيته الملكوت هي نوع من أعمال المنطق في المحاجة⁽⁸³⁾. وإجمالا فإن كل هذه الحقائق التاريخية خير نصير علمي [كذا] للقرآن وهو تأييد بأنه وحي من الله⁽⁸⁴⁾.

إن المتأمل في الأمثلة المعقودة للدلالة على المنحى العلمي في القرآن كما أقر التهامي نقرة، ينبته إلى أنه وهو يعتمد على نتائج بحوث وول ديورانت⁽⁸⁵⁾، كان يقطع الشواهد من سياقاتها، ويركبها في دراسته، حتى تصبح مؤيدة لما جاء في القرآن، فأمر المعبودات في عصر إبراهيم لم يكن

(81) - م ن، ص 225.

(82) - م ن، ص 226.

(83) - م ن، ص ص 474-478.

(84) - م ن، ص 226.

(85) - مؤلفه هو قصة الحضارة، وقد ترجمه محمد بدران وزكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، وقد استشهد بما جاء في الجزء الثاني، ص ص 211-214، رغم أن صاحب الكتاب لم يقصد الدلالة على القرآن ولا اهتم بذلك.

دالا في النص الأصلي على ما ذهب إليه الدارس، بل كان ديورانت يخبر عن ديانات أهل بابل، ولكن هل يعني ذلك أن وجود مزدك الكبير الذي بقي في الآثار، وحوله أوثان أخرى، دليل كاف على عصر إبراهيم، ودليل أيضا على كبير أصنامهم، أليس هذا الالتقاء بين البحث العلمي وما جاء في القرآن من قبيل المصادفة؟ ثم أليست الحقيقة العلمية باعتبارها نتيجة بحث كامل لا يمكنها أن تكون مرتبطة بمسلمات قديمة؟

لقد كان من الممكن الإشارة إلى الأصنام في إفريقيا، وإلى الحج بمفهومه الكامل وبالطواف الذي يوجد في العادات الثقافية لأهل القبائل الإفريقية وكان مرتبطا بالمرأة، فلم لم نقل إن إبراهيم قد مر من هنا؟ إن المشكل يبدأ أولا وأخيرا من إجراء العقل إجراء على مقررات الإيمان، فوجه بالمعارف الدينية وحوصر بها، وصارت غاية النظر، وليس بإمكانه أن ينظر إلى الأشياء إلا من خلالها وباعتبارها مقاييس أساسية في إصدار الأحكام المعرفية. إن من تحكمه الرؤية الدينية لا يمكنه أن يخرج عن حدود منطقها وكل ما يظهر من نتاج علمي جديد سيكرسه لتأييد تلك الرؤية وإقرار نتائجها. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن البحث العلمي، بما هو بحث أكاديمي، لم يكن هم الباحث، بل كان همه الأساسي تمجيد القرآن في عصره، وهو أمر كثيرا ما سعى إليه أهل الجماعة المرجعية من ورثاء تلك القديمة، على نحو من ادعاء سلطة تأويل القرآن واحتكار المعرفة الشرعية.

إن المأزق يبدو في مدى جدية القول بممارسة علم النفس في تحليل القصص القرآني⁽⁸⁶⁾، وإنه يوجد فرق شاسع بين النتائج التي انتهى إليها فرويد في كتابه موسى والتوحيد، وكان يمارس علم النفس، ونتائج الباحث المذكور في هذا الغرض، ولذلك لا نتردد في وصف محاولته بأنها إيهام بالمعرفة العلمية بما أنها في الأصل تكريس للعقلية اللاعلمية، التي توهم

(86) - انظر مقدمة الكتاب، ص 24.

باحثوا القرآن على حقائق التاريخ، وذلك تعبير عن سلوك تعويضي لعدم المساهمة في إنتاج العلوم والمعارف المعاصرة ومناهج التحليل المتميزة⁽⁸⁷⁾. إن إعادة قراءة تصور إبراهيم بادعاء امتلاك ناصية مناهج البحث المعاصرة، هو حالة أخرى من حالات احتضار المعرفة التقليدية، ومحاولتها اليائسة البحث عن تطابق بين المعارف الحديثة ومعارفها القديمة، وهي محاولة غايتها الهيمنة على المعارف الجديدة واحتواؤها، غير أن تصور إبراهيم ما زال مكررا معادا، وإن فقد طرافة القديم وبعضا من قداسته التي بها تسند الجماعة نفسها في واقع يخرج عن سلطتها، وقد بدأ وجدان الجماعة المعاصرة يتخلى تدريجيا عنها، بل إن الحداثة الكاسرة لطوق المقدس، حينما ركن إليها لرفد تصوره وإقامته من جديد، لم تكن لها غير نتيجة سلبية.

- إبراهيم النبي العربي لا النبي العبري^()

لقد سعى كل من أحمد سوسة⁽⁸⁸⁾ ومحمد إبراهيم الفيومي⁽⁸⁹⁾ إلى تأكيد

(87) - راجع عبد المجيد الشرفي : الإسلام والحداثة، ص 76.

(*) - تحسن الإشارة إلى الأسس المعرفية لهاتين الرؤيتين ، فبالنسبة إلى أحمد سوسة ، هو باحث مختص في التاريخ القديم ، لم يعمد في دراسته هذه إلى استمطار النصوص القديمة بل عاد إلى ما يسمى الوثيقة وخاصة ما جاء ميثوثا في بعض الوثائق المخطوطة النادرة واستفاد من أحدث المكتشفات الأثرية الميدانية ، فجاءت مصادره قسمين : التاريخ الوثائقي والمكتشفات الحديثة ، أي الشواهد التاريخية الماثلة عيانا . وكان قد أعاد النظر في أغلب المصادر العربية و قارنها بما يماثلها في الثقافات الأخرى بلغاتها الأصلية خاصة اليهودية والمسيحية . ويمكن إجمال مقارنته في المستويات التالية :

-تحخيص مواقع المدن والأماكن

-تعيين التواريخ بدقة وتاريخ تطور الثقافات

-تتبع أزمان الهجرات السامية

-تحديد المتماثل والمتشابه في المدونات السومرية و الأكادية والكنعانية والبابلية والآشورية والمصرية.

-بيان العلاقة بين الشرائع القديمة والتوراة في ضوء المكتشفات الأوغاريته

غير أن هذا البحث لم يخل من توجهات ليبولوجية (ص 5) خللت بالموضوعية المزعومة في المقدمة .

لما محمد إبراهيم الفيومي فهو أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة الأزهر ، وقدتعدر علينا تحديد منهجه وحدود مقارنته أهى فلسفية بالمعنى الحقيقي للكلمة أم في علم الأديان للمقارن ؟ فمصادره تقليدية معروفة لم تتجاوز كتب التاريخ والأنساب وقد لامست من طرف بعض الكتابات التاريخية المعاصرة، وقد اعتمد كثيرا على كتاب أحمد سوسة سابق الذكر (ص 274) واستفاد من المكتشفات الأثرية ودراسات بعض المستشرقين (ص276).

عروبة إبراهيم ونفي علاقته باليهود، وكأنهما ينزعان عنه الجبة العبرية ويلبسانه العربية، وإذا كانت رؤية الأول مندرجة في إطار محاولته الفصل بآراء علمية في اختلاف تاريخ العرب عن اليهود، فإن الثاني كان يقر ذلك وهو يخبر عن أديان العرب قبل الإسلام. وهما ينطلقان من رؤية عروبوية إسلاموية، حدودها إثبات صلة إبراهيم الوثيقة بالعرب ونفيها فيما بينه وبين اليهود وقد تكثفت الحجج للدلالة على ما ذهبوا إليه، وهي حجج نقلية أحيانا، ومعتمدة على معارف معاصرة أفضت إليها الحفريات في الجزيرة العربية والشام أحيانا أخرى، وقد انبنت هذه الرؤية في المجمل على ثلاثة مستويات:

- الأول، تحديد علاقة إبراهيم بالجزيرة العربية.

تجمع نصوص الباحثين⁽⁹⁰⁾ على أن إبراهيم عاش في عصر عربي في القرن التاسع عشر قبل الميلاد، وكان زعيما من زعماء قبائل العرب البائدة⁽⁹¹⁾، وقد تنقل بين الجزيرة والهلل الخصيب، وكان مولده واستقراره في البداية بالعراق⁽⁹²⁾، وعلى هذا الأساس كان عربيا بدويا، أخذ بحياة الحضر وجمع بين الرعي والتجارة والزراعة، فيما بين الفرات والأردن والحجاز، وكان عارفا بلسان أهل البلاد، وقد زار سوريا وفلسطين ومكة ومصر، وكان له ارتباط بعشيرته في حران⁽⁹³⁾. وقد كانت رحلة إبراهيم داخل الأرض العربية، من أور إلى حران، بما قدر بـ 560 ميلا أي 900 كلم [كذا]، وعبر إلى دمشق بطريق تدمر ومنها إلى فلسطين

(88) - في كتابه: العرب واليهود في التاريخ، حقائق تاريخية تظهر من المكتشفات الأثرية، سلسلة الكتب الحديثة، ط 2، د.ت.

(89) - في كتابه: الفكر الديني الجاهلي قبل الإسلام، عالم الكتب، القاهرة، 1979.

(90) - كانت حجج محمد إبراهيم الفيومي، في أغلبها منقولة عما كتبه أحمد سوسة.

(91) - وأحمد سوسة، ص 254، والفيومي، م ن، ص 169.

(92) - أحمد سوسة، ص 255، والفيومي، ص 169.

(93) - أحمد سوسة، ص 255-256، والفيومي، ص 170-171.

(600ميل=960كلم)⁽⁹⁴⁾، وفي سيرته " تتجلى لنا أبين التجلي الرسالة الروحية والإنسانية التي كان يحملها معه أينما حل، و...تبرز الرابطة القوية التي تربط العالم العربي، ببعضه ببعض بوشائج اللغة والتراث الصحراوي الباعث على النبوغ والتسامي، في سماء الروحانيات التي انبثقت منها النبوة السامية، التي تصل الخالق بالمخلوق، فكان والحالة هذه، رسولا حاملا علم العروبة بين وادي الرافدين ووادي النيل"⁽⁹⁵⁾.

- الثاني، تحديد أصله العربي ونفي اليهودية عنه.

يتضح هذا التحديد من خلال محاولة كل منهما تأكيد نفي أصله اليهودي بإثبات عروبة النبوة الإبراهيمية، أما نفي أصله اليهودي، فذلك ما يظهر من تأويل التوراة على نحو مخصوص، فليست لفظة العبراني الواردة في التوراة تعني العبري اليهودي، بل مضمونها الأصلي البدوي العربي، ولقب العبراني لم يقصد به الإسرائيلي، بل السائح أو المهاجر، وهذا ما يلتقي مع ما ذهب إليه القرآن في كونه لم يكن يهوديا ولا نصرانيا⁽⁹⁶⁾. ويصل أحمد سوسة إلى حد نفي صلة إبراهيم باليهود أثناء هجرته، إضافة إلى نفي أصله اليهودي، واليهود قد حاولوا أن يرجعوا أصلهم إلى أزمنة سابقة قبل وجودهم التاريخي المعروف، وتخيروا لذلك عصر إبراهيم⁽⁹⁷⁾، فكان أن توهم العديد من الدارسين أن ذلك صحيح، ولكن الأمر لم يكن كذلك، بما أن النبي إبراهيم لم يكن يهوديا، وهو قد عاش قبل أن يعرف التاريخ جماعة يسمون أنفسهم يهودا بحوالي ألف وثلاث مائة عام⁽⁹⁸⁾، في حين أن بداية

(94) - أحمد سوسة، ص ص 256-257.

(95) - أحمد سوسة، ص 259.

(96) - أحمد سوسة، ص ص 265-266، والفيومي، ص ص 171-173.

(97) - أحمد سوسة، ص 266.

(98) - م ن، ص 267.

تاريخهم لا بد أن تحدد بزمن الخروج، لما ظهر أتباع موسى في القرن الثالث عشر قبل الميلاد⁽⁹⁹⁾. ومن ثم فإن إبراهيم " لم يرتبط بأية صلة باليهود، لا من حيث العصر، ولا من حيث المبدأ أو العقيدة، ولا من حيث اللغة، فقد عاش الخليل في بيئة واسعة النطاق تشمل جميع بلاد الشرق الأدنى، التي كانت تنتم بالقومية العربية [كذا]"⁽¹⁰⁰⁾.

أما عروبة النبوة فتتحدد ببيان الفرق بين إله إبراهيم في التوراة وإلهه في القرآن، فالإله الخليل ليس إله اليهود، وذلك لأنه إله كل البشر أي الإله الواحد⁽¹⁰¹⁾، في حين أن إله اليهود هو الذي كان على صورة البشر ينافس آلهة الأقوام الأخرى، أو هو إله محض خالصة لليهود، الشعب المختار. بخلاف ذلك جاءت دعوة إبراهيم إلى الوحدانية الخالصة أول دعوة عامة للتوحيد في تاريخ البشرية وهي عربية لغة ووطنا⁽¹⁰²⁾. وقد انتهيا من ذلك معتمدين رأي العقاد⁽¹⁰³⁾ إلى أن النبوة الإلهية عربية لفظاً ومعنى، فالإسرائيليون تعلموها بلفظها ومعناها من شعوب العرب، ولم يكن لهذه الكلمة عندهم لفظة تؤديها قبل وفودهم على أرض كنعان ومجاورتهم للعرب المقيمين فيها⁽¹⁰⁴⁾.

إن هذه المحاولة مبنية على أساس أيديولوجي ظاهر، ظهرت في ظرف مخصوص يعيشه العالم العربي، هو وضع فلسطين وقدها السليبية، وذلك ما يتحدد قبل هذا وذلك باعتبار إبراهيم نواة أيديولوجية ضرورية في الفكر القومي العربي. ومن هنا فإن الإيهام بالعلمية تدفع إليه الحالة

(99) - م ن، ص 268، والفقيومي، ص 173.

(100) - أحمد سوسة، ص 268.

(101) - م ن، ص 239، والفقيومي، ص 173.

(102) - أحمد سوسة، ص 240.

(103) - عباس محمود العقاد : الثقافة العربية، ص 71.

(104) - أحمد سوسة، ص 242، والفقيومي، ص 176.

الأيدولوجية من جهة، والظرف الاستعماري المخصوص من جهة أخرى، وذلك ما أفضى إلى بيان انقطاع الصلة بين اليهود وفلسطين، فالمقصود أصلاً وهو المسكوت عنه هو ما ذكرنا وليس فك الارتباط بين إبراهيم واليهود.

ولا يتسنى للدارسين ذلك إلا بإقصائهم من دائرة الأصل الإبراهيمي وقطع انتمائهم إليه وبيان عبث المحاولات التي قام بها اليهود والادعاءات التي طالما كرروها في صراعهم مع العرب. وكان الإلماع إلى نتائج الحفريات الحديثة والمقابلة بين النصوص التوراتية العبرية والقرآنية العربية قصد إظهار بطلان الدعوى اليهودية. والمهم لم يكن مدى صحة الحقيقة ودقتها بقدر ما هو مدى القدرة على توظيفها في المشروع القومي الطاعن في مشروع الاستيطان اليهودي.

وبهذا يبدأ التنازع العرقي الأيدولوجي حول إبراهيم بعد سنة 1948 في الكتابات العربية المهمومة بحاضرها، في وقت لم يكن فيه في الماضي أي تنازع حوله من هذا القبيل، وإنما كان دائماً الأصل الأول لليهود والعرب المسلمين والمسيحيين، وكان مدار الاختلاف يخص أحقية محمد بختم النبوة، أي أن الاختلاف لم يكن حول الأصل والمبدأ في الدين بل كان حول انتقال النبوة إلى غير أمة اليهود. لذلك فإن مسألة القدس محدد أساسي لتغيير الرؤية إلى إبراهيم.

إن الثقافة العربية في حالة النزاع العرقي السياسي تتخلص مما أثبتته ذاكرتها سابقاً وتقصيه حيناً من الزمن، حتى إنها تخلق داخلها نوعاً من الانقطاع، فقد بينا سابقاً في البنى الثلاث الأولى أن الرسول حاول جاهداً كسب ود اليهود مستثمراً في ذلك أبوة إبراهيم المشتركة وخاصة كما أوردنا

في الأحاديث والقرآن، لأن اللحظة التاريخية والظرف الذي كانت فيه الدعوة قد فرضا عليه ضرورة تحقيق الألفة بين المسلمين واليهود، وذلك ما اجتهد المسلمون أيضا فيما بعد لبيان النص عليه، حين أقروا أن العرب أبناء إسماعيل، وأن اليهود أبناء إسحاق، ومن ثم فالأصل الأبوي واحد، ومثل هذا كثيرا ما وجه تصور إبراهيم وحدد اتجاهاته حتى صار تصورا جامعاً مشتركاً بين الثقافات الثلاث وإن كان ظاهراً أكثر فيما بين الثقافتين اليهودية والإسلامية.

غير أن الظرف الراهن دفع المجموعة الثقافية إلى تقويض نفس العنصر في التصور بدخول الأيديولوجيا الجديدة المؤسسة على ظرف طارئ، فكان أن غيرت مسلماتها وسعت باعتماد معرفة حديثة إلى إقرار مسلمة أيديولوجية جديدة تناسب الظرف. لذلك نستنتج أن وظيفة النواة الثقافية إبراهيم انتقلت من تحقيق الإيلاف العرقي والعقدي فيما بين اليهود والعرب قديماً إلى تحقيق الافتراق، أي بتقويض الوظيفة الأولى حينما محض خالصاً للعرب وانقطعت صلته باليهود، ولقد وقع تحجيم دلالاته، فبدل فكرة أمميته وعالميته يعود للدلالة على القومية والجنس الواحد.

يحدث هذا في زمن انتظرنا فيه من الباحثين، وقد ادعيا اكتساب جانب من الموضوعية، التعامل مع النصوص والأحداث بنفس المقاييس، ولكن يقع تحويل النتائج بما يناسب الغاية السياسية، فما عاد اليهود يكونون جماعة في عهد إبراهيم وفي زمانه، ولا هم منتمون إليه، وفي الأصل فإن نفس النتيجة يمكن أن تنطبق على العرب، إذ في زمان إبراهيم لم يكن العرب جماعة ثقافية ولم تستو الأجناس بعد استواء يمكنها من تكوين قوميات، ولكن الباحثين أغفلا ذلك وطفقا يطعنان في مقالة الآخر العقيدة السياسية.

ويبقى المشكل قائماً في عدم اعتماد نفس المقاييس والاعتبارات في الحكم على الأحداث والظواهر في التاريخ، وفي التردد بين اعتبار تاريخ النبوة مرة واعتبار تاريخ الجنس مرة أخرى، فنفي صلة إبراهيم باليهودية تم بمقياس النبوة حينما أشار الباحثان إلى ظهور أتباع موسى لاحقاً بعد زمن إبراهيم، وهو ما يعني في نفس الوقت أنه لا صلة كذلك للمسلمين بإبراهيم في ذلك الزمن بما أن زمن المسلمين الحقيقي يبدأ من تاريخ ظهور محمد وخروجه للدعوة، غير أنه يقع اعتبار الجنس العربي، وأن إبراهيم عاش بين العرب وتنقل بين قبائلهم، أفليس في هذا تناقض أصلاً في الأطروحة القومية، التي تبين أن العرب لم يتوحدوا إلا بالإسلام؟ وأن الإسلام مكون للأمة العربية؟

فبم نفسر إذن هذا التناقض داخل المنظومة السياسية وهذا التقويض لمعطى ثقافي اجتهد الأوائل في بلورته؟

إن الحالة التي يعمد فيها الدارسان إلى اعتماد نفس المقاييس تخلصهما من الوقوع في المأزق، فتاريخ الجنس أو العرق محيل على تكون المجموعة العرقية الثقافية ولكن تاريخ النبوة يعني تكون الجماعات الدينية الطائفية، والحديث عن اليهود لا بد أن يماثله تمييز بين الحديث عن الأصل العرقي والأصل العقدي الديني، وكذلك هو الحديث عن المسلمين، ولعل ما يبين سوء الفهم هو وجود طائفة عربية يهودية، مما يعني أن المحدد الأول لمعنى اليهودية هو مستوى الديانة.

إن الإحكام الأيديولوجي قد جعل إبراهيم مؤسس القومية العربية أو في معنى المؤسس، فظهرت صورته القومية، وهي مفيدة أيما إفادة في تبين أثر العصر في التصور، فقبل هذا الزمن كان العربي المسلم يحتاج إلى التعرف على إبراهيم ليندمج في المجموعة الثقافية العربية الإسلامية، ولكنه اليوم يحتاج إليه داخل الإيلاف العربي. والوظيفة في النهاية قارة وإنما

تغيرت الأطراف فيها، وهذا في رأينا دليل على أن البنية المعرفية لم تتغير وأن الذهنية الثقافية المنتجة للمعرفة لم تتغير، وإنما هناك إيهام بتغيرها. وإذا كان أحمد سوسة ومحمد إبراهيم الفيومي قد حددا انتساب إبراهيم إلى العرب وأعرضا سياسيا عن نسبته إلى اليهود فإن جمال عبد الرزاق البدر يلبسه جبة عراقية عربية إسلامية.

- المستوى الثالث، إبراهيم النبي العراقي العربي المسلم.

تلك هي غاية دراسة وسمت بالتحليلية⁽¹⁰⁵⁾ (*)، وقد أراد صاحبها "تقديم صورة واضحة ومترابطة الأجزاء لشخصية النبي العراقي العربي الكريم ولمراحلته التاريخية والدينية"⁽¹⁰⁶⁾، كي يصل إلى تقديم النموذج الفاعل في عملية التكوين التي شكلت أساسيات شخصية الأمة وهي السياسة من خلال التاريخ والتاريخ من خلال أبطاله، والنبي إبراهيم في مقدمتهم "بعيدا عن التشويه والذنس الصهيوني"⁽¹⁰⁷⁾، وأنه بهذا المعنى يخطر في نفس الاتجاه الذي انخرط فيه غيره. وما يوجب الحيرة هو كيفية القول بأن إبراهيم نبي العراق، قبل أن يكون نبي العرب، وهذا هو الخيط الناظم لأيديولوجيا القومي العربي القطري في نفس الوقت، مع ما يبدو عليه الأمر من غرابة تشي بتناقض منذ البداية.

إننا نتابع كيفية تحليله لهذه العلاقة، حين ينطلق من مسلمة بيانها " أن العراقيين هم في طليعة الشعوب التي تمتلك تاريخا أكثر من غيرها بدلالة الوقائع"⁽¹⁰⁸⁾، فأبراهيم يغدو الرمز الأكبر "الذي حقق معطيات حضارية

(105) - جمال عبد الرزاق البدري : نبي العراق والعرب، طبعة الدار العربية، بغداد، 1989.

(*) - إنها دراسة أيديولوجية لا علاقة لها بأية مقاربة علمية معاصرة وإن أوهم صاحبها بخلاف ذلك.

(106) - م ن، ص 13.

(107) - م ن، ص 13.

(108) - م ن، ص 17.

متميزة منذ أيام شبابه الأولى في العراق⁽¹⁰⁹⁾، وليس هذا مما يؤكد أن شخصية إبراهيم هي التي ارتقت الى مستوى الرمز العراقي، بل العكس هو الصحيح فما يريد التصنيف عليه " أن سيدنا إبراهيم كان نتاجا عظيما للحضارة العراقية القديمة في أسسها ومعالمها اللغوية والثقافية والروحية، وتأثيراتها على سوريا وفلسطين وشبه الجزيرة العربية على فترة من الرسل، ابتداء من آدم، ووقوفا عند نوح، وكلاهما عاش قبل إبراهيم في أرض شنعار أي أرض العراق⁽¹¹⁰⁾.

إن الداعي إلى الاهتمام، حسب رأي الباحث، "هو أن هذه الشخصية العظيمة أقرب إلينا من حبل الوريد، وهي تلقانا سواء وسط الحقائق أم وسط الأساطير... فهي موجودة في وعد بلفور 1917، وحروب 1948 و1956 و1967 و1973 و1982، وفي الانتفاضة الفلسطينية ضد الاحتلال، وفي أحداث لبنان، وفي ضرب المفاعل النووي العراقي، وفي التعاون والعلاقات بين الكيان الصهيوني والمجموعة الغربية... وهي من أكثر الشخصيات التاريخية تعرضا للتزوير والتزييف الصهيوني لعلاقة ذلك بالعقائد اليهودية السائدة وبالوجود الصهيوني في فلسطين المحتلة... حتى قال موشي دايان في قصة حياته، مشيرا إلى تبرير دخول القوات الصهيونية للقدس العربية عام 1967، لقد استجبنا لدعوة أبينا إبراهيم⁽¹¹¹⁾.

ورغم وعيه القوي بتوظيف اليهود لإبراهيم، ودلالة ذلك على المعركة بينهم وبين العرب، فهو يؤكد على دور العراق في هذا الصراع 'فلقد تعاونت أرض العراق مع باقي الأرض العربية على احتضان أبي الأنبياء، إبراهيم الخليل، وليكون خاتم الأنبياء من ذلك الأصل الذي ولد في

(109) - م ن، ص 18.

(110) - م ن، ص ن.

(111) - م ن، ص 19.

العراق⁽¹¹²⁾، ويذهب إلى أكثر من ذلك حين يعتبر " أن العراق لم يكن مهذا لحضارة فقط، وإنما هو أيضا مهد للنبوة الأولى والأخيرة⁽¹¹³⁾ .

هكذا يبدأ الدارس بيان أصل سلالة العراقيين وأصل نسبهم عودا إلى ما قبل إبراهيم، ذاكرًا كل الهجرات إلى أرض بابل، ومحددًا أصول العرب بعد إبراهيم⁽¹¹⁴⁾، وهو يكرر ما قام به النسابة في كتب الأنساب، وهم يخبرون عن العرب، وقد اعتمد في ذلك على القرآن والمصادر القديمة وكتب التاريخ⁽¹¹⁵⁾، ويبين بعد ذلك خطأ القول بالجمع بين العرب واليهود في أصل واحد، وغايته من ذلك الانتهاء إلى أنهم لم يقطنوا فلسطين، وليس لهم أصل في تلك الأرض⁽¹¹⁶⁾. وعلى هذا، فهو ينطلق من نفي صلة إبراهيم باليهود كما فعل أحمد سوسة والفيومي، مترددا بين الحنين إلى العراق وتمجيده وتمجيد الأمة العربية .

إن ما يههمه أساسا، ليس إبراهيم بوصفه نواة تخص كل المسلمين، بل إبراهيم في العراق، وقد عقد لذلك فصلا خاصا، عنوانه " إبراهيم في العراق"، اعتبر فيه أن الخليل واجه عبادة الإلاه مردوخ⁽¹¹⁷⁾، بعد أن ذكر كل أسماء الآلهة في أرض بابل، وقد واجه النمرود الذي عاش قبل حمورابي⁽¹¹⁸⁾، ويستعرض كل الأحداث القائمة في سيرة إبراهيم باختزال شديد⁽¹¹⁹⁾، ويعقد مقارنة بينه وبين محمد في مستويات الهجرة والذبح⁽¹²⁰⁾،

(112) - م ن، ص 20.

(113) - م ن، ص ن، ومن الغريب قوله في بداية الكتاب في ص 20 " إنني لم أضع إلا ما يحترم أصول البحث واستنتاج الحقائق، بعيدا عن الاسرائيليات"، وعلى كل ففي ص 21 ما يثبت أنه وثيق الاتصال بمعهد الدراسات القومية الاشتراكية.

(114) - م ن، ص. ص 28 - 29.

(115) - انظر هولمسه في ص 31.

(116) - م ن، ص. ص 32 - 33.

(117) - م ن، ص. ص 37 - 39.

(118) - م ن، ص 42.

(119) - م ن، ص 44.

والصراع مع الكافر، والافتتان بامرأة من مصر (هاجر وماريا) والزوجة الصالحة (خديجة وسارة)، وغايته من ذلك الحديث عن سارة العراقية⁽¹²¹⁾، لينفي عنها أصلها اليهودي ويمجدها على نحو يمجد به العراق⁽¹²²⁾.

أما الفصل الذي سماه "إبراهيم في بلاد الشام ومصر" فالمهم منه عند صاحب الدراسة أن مسير إبراهيم وارتحاله كان مسيرا توحيدا لبث الدعوة ولم شمل العرب وبيان أكاذيب اليهود⁽¹²³⁾، وفي فلسطين كانت ولادة إسماعيل، ومنها ارتحل به أبوه إلى مكة مستجيبا للتكليف الإلهي⁽¹²⁴⁾، وقد ولد له إثر ذلك إسحاق، ثم عاود الارتحال إلى مكة بأرض الحجاز، وهي مقامه الأخير، حفاظا على خلود الحنيفية التي ولدت في العراق، ليتواصل ذلك مع محمد⁽¹²⁵⁾، وهكذا يتمكن من القول "باطمئنان نابع من الإيمان والعلم والتاريخ الموضوعي والواقع المرئي، أن ما شهدته العالم القديم والوسيط والحديث والمعاصر يعود في أساسيات ملامحه وقسماته إلى ذلك النبي العراقي العربي إبراهيم الخليل، وهي أربعة آلاف عام مازالت تعيش بيننا، في عصر التقنية المتطورة والفضاء والذرة والكمبيوتر"⁽¹²⁶⁾.

والحاصل من طوافه في تاريخ شخصية "الرسول العراقي الكبير" أبي الأنبياء، إثبات وجود دعوته التوحيدية حيثما حل، وهو ما جعل الناس عبر التاريخ يتهافتون على الالتصاق به و الانتساب إليه⁽¹²⁷⁾، ومن ذلك ينتقل

(120) - م ن، ص 46.

(121) - م ن، ص 47.

(122) - م ن، ص ص 47 - 48.

(123) - م ن، ص ص 52 - 53.

(124) - م ن، ص ص 58 - 59.

(125) - م ن، ص 62.

(126) - م ن، ص 67.

(127) - م ن، ص 71.

انتقالا مفاجئا إلى ذكر قيمة العراقيين في الصمود والانتصار على الإيرانيين، وهو ما يؤكد بجلاء " أن الدور العراقي يمكن من استيعاب معادلة التاريخ [كذا]⁽¹²⁸⁾، ويستشهد بآراء الرئيس صدام حسين.

إن المسكوت عنه في هذا التحليل الذي ما فتئ صاحبه يذكرنا بموضوعيته العلمية، هو مسألة القيادة والبطولة والزعامة، لمن تكون داخل الأمة العربية، والبين من خطابه أن إبراهيم نبي عراقي فذ، لا مثيل له في التاريخ وهو موحد العرب، وبالقياس إلى ذلك يكون دور العراق في هذا العصر، وكأنه يتوجه لمقولة الإقليم القاعدة في الأيديولوجيا القومية، وخاصة عند نديم البيطار وعصمت سيف الدولة، مما يعني أن هذا الإقليم نواة توحيد الأمة العربية لا يكون إلا العراق، بما له من رصيد تاريخي وعقائدي مركز الثقل فيه هو النبوة.

إنه يقرأ في سيرة إبراهيم ما يمكن أن يقوم به صدام حسين في عصره، حتى إن العقيدة هي العقيدة البعثية، وبعبارة أخرى فإن الزعيم السياسي وجه حاضر لإبراهيم الغابر. بهذا يمكن أن نفهم لم أخبر جمال عبد الرزاق البدري عن نبي العراق سنة 1988، وأساسا بعد نهاية الحرب العراقية الإيرانية، وإن في عبارة نبي العراق والعرب كما جاء عنوان الكتاب يثوي مفهوم النبوة السياسية البعثية حيث التردد بين القومية والإقليمية الضيقة.

إن معرفة بالتاريخ على هذا النحو، وكما أوهمنا بها الأيديولوجي المعاصر تنبع من فهم مخصوص للثقافة أو ما سماه البدري بالثقافة التاريخية الموسوعية، ثقافة الأكثرية الساحقة من الجماهير، ثقافة الشعارات السياسية

(128) - م ن ، ص ن.

وثقافة الاستهلاك اليومية مقابل رفض ثقافة التخصص⁽¹²⁹⁾، هذه الثقافة المحببة هي التي يقع فيها التأكيد على دور القائد الملهم والزعيم وصانع التاريخ، وهل من شبه حقيقي بين إبراهيم والسائس المائل اليوم في العراق؟ إن إبراهيم الذي يقدمه لنا البدري هو ذلك القومي البعثي العراقي، الذي يوظف للرد على الآخر اليهودي. وفي الحقيقة فإن نصا كهذا يكرر نفس الدور الذي أراده طنطاوي جوهري لإبراهيم في التفسير، أن يكون بلغة العصر وفي منزلة علوم العصر وقضاياها السياسية، وفي ذلك تلبس وإسقاط لا محالة.

إن الأيديولوجيا القومية البعثية تنقله من مستوى التصور المعرفي القائم على النواة الثقافية إلى مستوى المشروع السياسي القائم على النواة الأيديولوجية، وفي ذلك رؤية جديدة لوظيفته، إذ تقع إعادة تحيين التصور الثقافي القديم قصد توظيفه لخدمة الحاضر السياسي. وليس ذلك جديدا، فلقد كان أهل السنة والشيعة ومازالوا يحملون إبراهيم همهم السياسي الديني، وكذلك أصبح القوميون يحملونه هم الأمة العربية، ودون فارق، فالجماعة القديمة حملته هم الأمة الإسلامية وهي تعتقد أن مقالتها أصوب من المقالات الأخرى، رغبة في السيادة، وكذلك هي الجماعة السياسية المعاصرة تعتقد نفس الاعتقاد، إلا أن الفارق الجوهري أن أيديولوجيا الفرق الإسلامية كانت تتجاوز حدود الاثنيات نحو طرح شمولي باعتبار دلالة المعتقد على العالمين، في حين أن الجديد هو انتقاله للدلالة على أيديولوجيا المجموعة العرقية، ويمكن القول إن هذه النقطة هي الفارقة بين توظيف تصور إبراهيم قديما وتوظيفه حديثا.

(129) - انظر مثلا تفضيله للمتنبى، باعتباره شاعرا عراقيا، ص 17.

الفصل الرابع

صيغة ثابتة ومتغيرة بتغيير رؤية

تصور إبراهيم في المعرفة الحديثة

"من الجائز أن نتصور إمكان احتفاظ الجماعة بكثير من صفاتها الأصلية، حتى بعد أن يحل محل جميع أفرادها الأصليين أفراد آخرون. ولكن نفس الأفراد الذين تتألف الآن منهم الجماعة كان يمكن أن يؤلفوا جماعة مختلفة جد الاختلاف، لو أنهم لم يدخلوا في الجماعة الأصلية..."

كارل بوبر

بؤس الأيديولوجيا

هل يعني هذا أن الرؤية المعرفية الجديدة قد قامت فعلا؟ وأنها منبثقة عن ذهنية ثقافية منتجة^(*) قامت بتغيير آليات اشتغالها؟ إن الإجابة على أساس الفصل بين المراحل المذكورة تاريخيا غير ممكنة، خاصة أن الرؤيتين متجاورتان، فالمعرفة التقليدية تقوم جنبا إلى جنب مع المعرفة المعاصرة في المجتمع العربي الإسلامي، والذهنيتان الثقافيتان تتعايشان وإن في صراع، وذلك يعني أن المجتمع يعيش حالة ازدواجية وهو ليس منسجما تمام الانسجام، بما أن كل تجاور لا يقع إلا وهو يخلف صراعا.

وعموما، فنحن في هذه الرؤية أمام موقفين، الموقف الأول يمكن وصفه بالموقف المعرفي المحض، كما مثله طه حسين تاريخيا، فهو أول من دشن القول في إبراهيم في كتابه في الشعر الجاهلي⁽¹³⁰⁾، والموقف الثاني هو موقف المصالحة بين المعرفة العلمية الجديدة والمعرفة التقليدية وقد حاول أصحابه تقديم رؤية معرفية جديدة ولكنها قلما قوضت أسس المعرفة القديمة، كما أنها لم تقدر على إعلان رفضها للأوهام السابقة، وقد دافع هؤلاء عن التصور الإسلامي لإبراهيم، وكانت حججهم على نحو من الصلابة المعرفية.

(*) -Mentalité culturelle productive: قصدنا بها مجمل طرائق الإنتاج المعرفي وآلياته عند مجموعة معينة في عصر أو عصور، وهي تظهر من خلال صيغ التفكير ونظمه ومسلّماته، وفي العادة ترتبط تلك الآليات بموروث أو بتأسيس جديد، فإذا كانت متصلة بالموروث فهي قديمة وإن اتصلت بالجديد الواقع من حضارة أخرى فهي جديدة. ولا يمكن تحديدها إلا بوصف الآليات في النصوص الثقافية والحكم عليها. (130) - صدر هذا الكتاب عن دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 1926. وقد أثار كتابه ضجة كبرى في أوساط المصريين، بسبب حديثه عن لتتحال للشعر الجاهلي وتشكيكه في وجود إبراهيم وإسماعيل تاريخيا، راجع ردود الفعل على طه حسين في أطروحة استأنا للجليل عت المجيد البدوي: مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة، الباب الثاني ص 241 وما بعدها.

ومن المفيد أن نذكر أن هذين الموقفين يندرجان في حالة سمينها في مدخل الدراسة حالة الاستئناف المعرفي، وهي تجديد القول في إبراهيم على غير مقال السابقين، وتجمع بين قلق الاعتقاد وتوتره وقلق المنهج وقلق المحتوى المعرفي.

أ- الموقف المعرفي المحض/ الشك في الوجود التاريخي

يهتم طه حسين^(*) بإبراهيم في معرض حديثه عن الشعر الجاهلي، حين رغب في معرفة اللغة الجاهلية، بعد ما أقر بأن الشعر الجاهلي لا يمثلها. فهي عنده العربية، بتتبع آراء الرواة بالنسبة إلى القحطانية الذين كانت منازلهم الأولى في اليمن، أما العدنانية في الحجاز فقد اكتسبوا العربية، وهؤلاء تكلموا العبرانية أو الكلدانية أولاً، ثم تعلموا لغة العرب العاربة، فمحييت الأولى وثبتت اللغة المستعارة⁽¹³¹⁾. والعدنانيون أبناء إسماعيل بن إبراهيم الذي تكلم العربية ونسي لغة أبيه إبراهيم. ولكن الرواة المتفقين على ما سبق، هم متفقون كذلك على الخلاف القوي الظاهر بين لغة حمير (العرب العاربة) ولغة عدنان (العرب المستعربة)، ومن ذلك يعتبر أن

(*) من المفيد الإشارة إلى أن طه حسين كان يؤسس في كتابه اتجاهًا جديدًا في الفكر العربي يقوم على النقد الفلسفي في أصوله الأولى ومقارنته مبنية على منهج فلسفي استحدثه ديكرت في بحثه عن حقائق الأشياء. وكان حسين قد تلقى في الغرض دروسًا عن أستاذه Levy Bruhl (1859-1947). وقد مارس شكًا منهجيًا باعتباره أداة الوصول إلى اليقين، والسبيل إليه الشك في مكتسبات الماضي والحرص والحذر في قبول أقوال السابقين ومحاولة تدريب العقل على تكوين ملكة للنقد والتحليل وذلك عموماً ما يبدو في كتابه "في الشعر الجاهلي".

راجع مقال محمود فهمي زيدان شك، الموسوعة الفلسفية العربية ج 1 وانظر حول ديكرت:

-Jean-Marie Beyssade, Descartes, in la philosophie, ed, Marabout, Belgique, 1979, T2 pp, 85-122.

-J.Laporte, Le rationalisme de Descartes, PUF, 1945, ch1, pp, 20-30.

(131) - م ن، صص 24 - 25.

البحث العلمي الحديث أثبت بنصوص ونقوش أن هناك خلافا جوهريا بين لغة جنوب البلاد ولغة الشمال في قواعد النحو والصرف. وإذا كان أبناء إسماعيل تعلموا العربية عن العرب العاربة (حمير)، فلم كان هذا الاختلاف بين لغتهم ولغة العرب المستعربة؟

هنا ينتهي طه حسين إلى أن القول بتعلم إسماعيل العربية عن العرب العاربة فكرة مصطنعة، غير ثابتة في الزمن الأول، وقد ظهرت متأخرة ولها أسبابها الدينية والسياسية الاقتصادية⁽¹³²⁾، ثم يتسنى له بعد ذلك أن يشكك في وجود إبراهيم التاريخي قائلا " للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلا عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة، ونشأة العرب المستعربة فيها⁽¹³³⁾، وينتهي إلى تقرير أن في هذه القصة نوعا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى، و يرجع ظهور هذه الفكرة إلى عصر استيطان اليهود في شمال البلاد العربية وبناء المستعمرات، مما أدى إلى نشوب حروب بينهم وبين العرب، وانتهى إلى مهادنة فصلح، وهذا الصلح هو سبب منشأ الفكرة التي تثبت أن العرب واليهود أبناء عم، أي من إسحاق وإسماعيل ابني إبراهيم وهم منتمون إلى أصل واحد هو الأصل الإبراهيمي السامي⁽¹³⁴⁾، وإن ظهور الإسلام ومعاداته للوثنيين العرب من أهل الكتاب هو الذي اقتضى إثبات الصلة المتينة بين الدين الجديد وديانتي اليهود والنصارى. وبالجمله فإن هذه

(132) - م ن، ص ص 25 - 26.

(133) - م ن، ص 126. ويحسن مراجعة نفس الموقف عند ظهلم رودلف : صلة القرآن باليهودية والمسيحية، تر عصام الدين حفني ناصف، دار الطليعة بيروت، ط2، 1974، كامل الفصل الأول.

(134) - م ن، ص ص 26 - 27.

الفكرة جيء بها لتأكيد العلاقة بين القرآن والتوراة والأنجيل وبيان تمحورهم حول إله واحد، وكذلك لتأكيد صفة القرابة المادية بين العرب العدنانية واليهود، وهي تخدم غايات سياسية واقتصادية تفسر بمنزلة قريش من العرب وسيادتها الدينية والتجارية⁽¹³⁵⁾، فالفكرة إذن تخدم قريشا كلما نصت على تأسيس إبراهيم وإسماعيل الكعبة وعلاقة ذلك بالحج وأثره في الحياة المدنية بمكة، ويعود ظهورها إلى ما قبل الإسلام، ثم استغلها المسلمون لسبب ديني وسياسي⁽¹³⁶⁾. وبناء على ذلك فإن الغاية الأساسية من وجود هذه الفكرة هي الغاية النفعية، إذ ليس لها حظ من الصحة بل هي أسطورة، ولذلك فإن الصلة بين العربية الفصحى العدنانية، والعربية القحطانية هي صلة العربية بغيرها من اللغات السامية، وإن شعر القحطانية ليس من القحطانية في شيء وإنما كان منحولا بعد الإسلام، وهو أمر تفسره أسباب انتحال الشعر الجاهلي بعد ظهور الإسلام.

يفهم طه حسين القضية إذن، باعتبار أن فكرة الأصل واللسان كما تتحدد لأداء وظيفة ثقافية، ليست على سبيل الحقيقة " فالقبائل بعد الإسلام قد اتخذت للأدب لغة غير لغتها... أي أن الإسلام قد فرض على العرب جميعا لغة عامة واحدة هي لغة قريش"⁽¹³⁷⁾، كما يمكن أن تكون هذه اللغة قد سادت قبيل الإسلام، حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل إلى وحدة سياسية مستقلة⁽¹³⁸⁾، وقد سادت في البداية على الحجاز، ثم عمت هذه السيادة بعد الإسلام⁽¹³⁹⁾.

(135) - م ن، ص 27.

(136) - م ن، ص 29.

(137) - م ن، ص 35.

(138) - م ن، ص 36.

(139) - م ن، ص 38.

وإجمالاً نستنتج مما سبق أن طه حسين يرد مسألة عربية إسماعيل وعلاقته بأبيه وتحول لسانه، ويقوضها باعتبارها فكرة وسيلة، كانت غايتها تثبيت سيادة قريش على اليهود وعلى بقية القبائل العربية، وبذلك يقوض عنصراً أساسياً في تصور إبراهيم يقوم على وظيفة الإيلاف العقدي والعرفي ويجمع بين التوراة والقرآن والأنجيل. وهو يشكك في وجود إبراهيم وإسماعيل التاريخي ويلحقه بأبواب الأسطورة، مقدماً تفسيراً مخالفاً تماماً لتفسير المسلمين القدامى، وهو ليس تفسيراً بالمعنى الديني بل بالمعنى السياسي.

وبصرف النظر عن مدى حجية كلامه، بفعل غياب المعطيات المعرفية الموثوقة التي يمكن أن تعتمد من قبل الدارس في إثبات وجودهما أو نفيه، فإن الأساسي في كلام طه حسين والذي يهمننا في دراسة التصور باعتباره مكوناً للنسق الثقافي هو أن النواة الثقافية تسقط برمتها في هذه الرؤية المعرفية الجديدة، وهي تعتبر عماد التصور الذي لا يقوم إلا بوجودها، خاصة أننا بينا سابقاً أن التصورات الثقافية تدور على مركز داخلها هو النواة وتنشئ حوله أسساً وعناصر ووحدات.

إن هذا أول علامة من علامات تغير الذهنية الثقافية المنتجة لأن المعرفة العلمية الجديدة في ثقافة المعاصرين حفزت مثل طه حسين على إغفال التصور بتقويض عنصر من عناصره، وفي ذلك جراءة على المقدس ترفضها المعرفة التقليدية، وهو لم يقوض باعتقاد رؤية أيديولوجية ولا لتأسيس نص سياسي، وإنما حين تغيرت آليات المعرفة تغيرت زاوية النظر والرؤية، وبعد أن كان دالاً عند القدامى على الأصل المقدس انقطعت وظيفته تلك، إذ كشف طه حسين أنه وقع توظيف إبراهيم وسيلة من وسائل سيادة الأيديولوجيا الإسلامية الجديدة وسيادة قبيلة قريش.

حينما تغيرت الرؤية لإبراهيم وكفت صفة القداسة عن ملازمته أمكن التشكيك في وجوده، وفي نفس الوقت أدى تغيير الرؤية إلى تعييب الحديث عن الأصل، الذي بان موهوما ومفتعلا، فما عاد أبا العرب ولا أبا الأنبياء، وإنما هو بعبارة طه حسين إبراهيم "المنحول" تماما كما الشعر المنحول، وهذا ما سيبطل وظيفته الثقافية الأساسية التي أوجد من أجلها، وإذا اندثرت الوظيفة الثقافية انقطع حضور التصور في الذاكرة وفي حياة المجموعة الثقافية.

يبدأ طه حسين من نزع قداسة إبراهيم، لينتهي إلى إسقاطه من الوجود، فهو يحوله من الوجود في الأحياء الزمنية والمكانية المعلومة قديما عند المسلمين، ولطالما اجتهدوا في ترسيمها في الواقع المادي، إلى الوجود في الحيز النصي فقط، وهذا الوجود غير ذاك. إن وجود إبراهيم التاريخي هو ما حاول المسلمون البرهنة على أنه حقيقي ولا شك فيه، وقد رسموا له مواضع في المكان والزمان، ونظروا إليه يقينا، أما الوجود النصي فهو كوجود الفكرة المجردة لها وظيفة تحضيضية في كل نص يخبر عن الجماعة في ماضيها وفي حاضرها وكلما انقطعت الوظيفة انقطع ذلك الوجود.

إن طه حسين لا ينظر إلى إبراهيم بوصفه مكونا للأصل والعرق والعقيدة أي بوصفه نواة ثقافية، وها هنا يفارق المعرفة القديمة باشتغاله بآليات معرفية جديدة، فقد كان يحدث صدمة في الذهنية الثقافية القديمة⁽¹⁴⁰⁾، وبما أنه يخاطب عقلا آمن بالإعجاز فهو قد عمد إلى نفس الآلية، فالإعجاز يثير عادة الدهشة، وكذلك كان شك طه حسين محدثا صدمة أثارت الدهشة، رغم أنها استفزاز لمشاعر معاصريه وكان بإمكانه أن يتجنب ذلك⁽¹⁴¹⁾.

(140) - هذه الصدمة خلخلت مبادئ انصار الشعر القديم، وجرت من وراءها علماء الأثر.

(141) - راجع عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 375. إننا نؤمن إيمانا أيديولوجيا لا نتحرج من ذكره أن الصدمة ضرورية لرحضة المعرفة للتقليدية، بما أن المخاطلة ومحاولة التحايل عليها وعلى أهلها لم تقض تاريخيا إلى نتائج مفيدة، لكن ليس بالإمكان إحداث تلك الصدمة إلا بتوفر

إذا كان إبراهيم مما به تثبت المعرفة القديمة في مجالاتها وأصنافها المعرفية، فإنه هو ذاته الذي أصبح مما به تقوض بعض أجزائها، لأن انهياره قد يؤدي إلى تفكك هذه البنية، ولكن هل يعني هذا أن قول طه حسين قد أثر في النصوص اللاحقة؟

إن الإجابة تقدمها لنا النصوص التي نشأتها لاحقاً، ولكن من الضروري التذكير بأن قلق الاعتقاد وتوتره عند طه حسين قد حدث بفعل المؤثر الحداثي الخارجي النابع من توجه الثقافة الغربية نحو تقويض المسلمات وفك أسر العقل وإتاحة السؤال له، وليس بإمكاننا أن نغفل أن هذه الثقافة قد نهل طه حسين من معارفها وتمثلها كأفضل ما يكون التمثل.

مثل هذا يؤكد وجهاً آخر من وجوه ما كنا سميناه بالجنوح إلى ثقافة الآخر، فلئن عمد القدامى إلى ذلك مستفيدين من التوراة في تكميل التصور وبنينته، فإن الحالة المعاصرة المتمثلة في تقويض سيرة إبراهيم وتفكيكها تمت كذلك بالجنوح إلى الآخر الثقافي. وفي الحالتين نرى أن حضور الآخر كان حضوراً ضرورياً، بما يعني أن تصور إبراهيم يفيدنا في تبين نصوص ثقافية موحدة مكررة تدور من ثقافة إلى أخرى وهي تتبين أو تنهار داخل هذه الثقافات بنفس القوانين، وليس ذلك إلا نمونجا على التصور المشترك المتأسس في كل الثقافات، وتبينه أو انهياره يكون بشكل مواز.

بذلك نزع أن النص الثقافي المشترك المتأسس بنواة لا يدل على مجموعة بعينها، وإنما هو دال على كل المجموعات الثقافية، بما أن ظروف ظهوره، وحيثيات تأسيسه تتكرر هنا وهناك وتؤدي إلى تبلور نفس النواة، وإن لم تكن هي ستكون نواة مشابهة. وعلينا أن نفهم أيضاً أن تصور إبراهيم

الظروف الموضوعية ولعلنا نستحضر هنا ما قام به الطاهر الحداد في تونس، وكذا هو أمر كمال أتاتورك في تركيا.

لا يقوض إلا خارج مجال ظهوره الأصلي، وخارج المجالات المساعدة على البنية، وهذا قانون عام يشمل مجمل التصورات الثقافية، فمجالات التداول هي التي تدمر التصور أو تبدأ تقويضه، ولا أدل على ذلك من مجال المعرفة الأدبية، التي كانت توظفه مكونا معرفيا ويؤدي داخلها وظيفة معينة.

إن هذا طبيعي في كل الثقافات، إذ ليس بإمكان المجال المعرفي الذي ابتدع التصور أن يدمره بما أنه يتأسس به، كما هو حال مجال المعرفة الدينية التي تتأسس بتصوير إبراهيم عقديا وبتصورات أخرى، والمجالات الموسومة عندنا بمجالات التداول هي الأقدر على التقويض، بما أن وجوده فيها ليس وجودا بنيويا بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل هو وجود على سبيل التحلية والتوشية ويمكنها أن تقوم دونه، إذا ما وجدت مكونات معرفية أخرى، فإذا سقطت بعض العناصر لا يضير ذلك بنيتها العامة⁽¹⁴²⁾. وهكذا فإن قانون الاشتغال الثقافي داخل مجالات الثقافة الكبرى يحدد حالات التقويض والإسقاط بالمجالات الموظفة للتصورات، لا المجالات المكونة للتصورات والصناعة لها.

ب- موقف المصالحة بين المعرفة العلمية الجديدة والمعرفة التقليدية

يمكن لهذا الموقف أن يكون موقف مصالحة فعلية في حالتين، الحالة الأولى يعمد فيها الدارسون إلى توظيف المعرفة الجديدة لخدمة المعرفة

(142) - في مجال المعرفة الدينية لا يمكن بأي حال من الأحوال نفي مفهوم الألوهية أو النبوة أو التوحيد، كما لا يمكن إقصاء الإعجاز، ولا ننتظر من المشتغل بهذه المعرفة أن يقوض ما أسسه غيره وإن كان لاحقا في الزمن، إذ في تلك الحالة هو يغتال نفسه بنفسه، وهو عموما يسعى دائما إلى أن يظل محافظا على مكونات تلك المعرفة وإن بشكل صوري. وفي المقابل يمكن للمشتغلين بمجالات التداول كالفلسفة وغيرها أن يقوضوا تلك المفاهيم والتصورات وأن يسقطوها في نفس الوقت، وإذا كان المشتغل بعلم التاريخ لا يسقط تصور إبراهيم وليس بإمكانه أن يفعل ذلك فإنما لأنه مكون معرفي لا بد منه في الإخبار عن الأمم الماضية، بمعنى أن الضامن لوجوده هو الحاجة الجوهرية لا الحاجة العرضية الكمالية، = وكذلك لا يمكن للفلسفة مثلا أن تقوض تصورهما للإنسان أو أن تسقطه كلا، وهي قد تغير الرؤية إليه بما أنه من المكونات المعرفية للنص الفلسفي.

التقليدية، وينجحون في ذلك إلى حد كبير، بشكل لا يوحى بالتلبيس، وعادة ما يعمدون إلى نوع من النقد والإسقاط والتقويض، أما الحالة الثانية فهي حالة الدفاع عنها بحجج معرفية جديدة لا ترد تصورات الآخر، بقدر ما تظهر تصور الثقافة العربية الإسلامية، وتجعله مكافئاً في حجته لتصور الآخر، مع تصريح ضمني بأنه قد يفضل. إن الحالة الأولى في دراستنا يمثلها سيد القمني وبيومي مهران، في حين أن الحالة الثانية ندرج فيها نقد هشام جعيط لهيكل، وقراءة محمد الطالبي المعاصرة لعنصر الذبيح في سيرة إبراهيم.

ب-1- توظيف المعرفة الجديدة لرفد المعرفة القديمة.

ب-1-1- سيد القمني* وتثبيت رحلة الحجاز⁽¹⁴³⁾

يبدأ مشغل القمني من انتباهه إلى وجود اختلاف بين القرآن والتوراة، يتعلق برحلات إبراهيم وخط سيرته العام، فالقرآن حدد علاقته ببلاد العرب وبمكة بالذات، ولكن التوراة لا تشير إلى ذلك⁽¹⁴⁴⁾، وهو ما حفزه على التساؤل والبحث حسب شروط المنهج العلمي باعتماد القرائن والأدلة ومحاكمة النصوص محاكمة عادلة، لاستصفاء ما يتفق ومنطق الحدث وزمانه ومكانه وظروفه⁽¹⁴⁵⁾.

(143) - هو مسلم عربي مصري، كتب ينقد التوراة محاولاً إثبات ما يوجد في القرآن، في كتابه النبي إبراهيم والتاريخ المجهول. ولاحظ الفرق بينه وبين كمال الصليبي المسيحي الذي كان ينقد التوراة والأنجيل.

(144) - م ن، ص 14. ليس الاختلاف في هذا المستوى فقط كما أشار إلى ذلك القمني وإنما هناك عنصر تفسير الأصنام والمحنة وخلافه مع أبيه ومحاكمة الملك، وقد ذكرها الباحث، وتصرف عن تحليلها وتعليل أسباب غيابها في التوراة، وذلك له دلالة، فهو لا يبحث إلا فيما يوثق صلة إبراهيم بالحجاز، مما يعني أن الدافع إلى هذا العمل يبدو إيمانياً محضاً، وإلا كان يمكن أن يسأل سؤالاً معرفياً آخر، لم لا نبحث مثلاً فيما لم يشر إليه القرآن في أمر ارتحاله إلى أرض فلسطين؟ ونعلم في هذا الباب أن موقف القدامى المسلمين واليهود من المرجعيتين التوراتية والقرآنية لم يكن موقف تشدد ورفض، فالمسلمون أخذوا من الإسرائيليات ومن التوراة ما طابق معتقدهم وما زاد ولم يخالفه، ورفضوا المخالف، واليهود لم يترجوا من ذكر ما زاد في القرآن على التوراة مثل صراعه مع أبيه. راجع حول ما ذكرنا د. ف. ب. ماير: حياة إبراهيم وطاعة الإيمان، تر: القس مرقس داود، مكتبة المحبة، القاهرة، ط 2، 1980، ص ص 14-15، وراجع للقمني، م ن، ص 15.

(145) - م ن، ص 23.

ولعل أبلغ شاهد في الدلالة على رغبته في المصالحة بين معرفتين قديمة تقليدية ومعاصرة حديثة هو قوله "إننا نجد الأديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام في جانب، وعلم التاريخ في جانب آخر، حيث نجد هذا العلم لا يعلم من وثائقه الأركيولوجية والآثرية شيئا ألْبَتة عن النبي إبراهيم⁽¹⁴⁶⁾، وذلك يعني أن رحلة القمني المعرفية هي في بعدها الأول محاولة حمل علم التاريخ والأركيولوجيا على البحث في موضوع النبي إبراهيم كائنًا في التاريخ⁽¹⁴⁷⁾، تجنبًا لخرج القول إنه شخصية أسطورية أو نقضا لما انتهى إليه باحثون آخرون من كونه فعلا شخصية أسطورية⁽¹⁴⁸⁾(*)، وما فتئ المؤلف يشير في أكثر من موضع إلى أن بحثه هو مجرد تخمينات وافتراضات تفنن في الأدلة المباشرة، وغاية الأمر أن الأدلة تجميع قرائن من النصوص عساها تكتسب ثقل الدليل المعرفي، وكأن الباحث لا يقف على أرضية معرفية صلبة، وفعلا فإن هذا سيؤثر في نتائجها التي توصل إليها، رغم أنها محاولة لا تخلو من جدة وطرافة⁽¹⁴⁹⁾.

إن بحثه إذن يتمثل في إقامة محاوره نصية بين نصين معرفيين، هما التوراة والقرآن، وكل واحد منهما حجة في ثقافته لا يرقى إليها طعن، وقد كانا طرفين متصارعين، وقطبين في الجدل، وكأن القمني يمارس جدلا آخر

(146) - م ن، ص 17.

(147) - إن استعماله لعبارة "النبي إبراهيم" تعني أنه ينطلق من مسلمة أنه نبي، في حين أن النبوة يمكن أن تكون واحدة من جملة صفات أخرى كشيخ القبيلة والأب كما بينا في منخل دراستنا عند حديثنا في الهامش عن دراسة كمال الصليبي، ولعل ذلك هو ما حاولنا تجنبه.

(148) - م ن، ص 18، وراجع خاصة عصام الدين حفني ناصف : اليهودية بين الأسطورة والحقيقة، دار الخروج بيروت 1985، ص.ص 131-132.

(*) - يقول سيد القمني :

"قد أدى ببعض المؤلفين إلى حسبلته شخصية أسطورية لا تمت لعلم التاريخ بصلة [كذا]"

راجع ص 18.

(149) - راجع خاصة الصفحات 19، 20، 21.

غير ما نعرفه فيما بين القدامى، بطريقة تجعل التوراة تدعم التصور القرآني وتساهم في حل الإشكال الذي طالعه وهو ينظر في تصور إبراهيم مقارنة بين القرآن والتوراة⁽¹⁵⁰⁾، ويمكن تبين ذلك في مستويين مستوى عرض الإشكال ومستوى حله.

فبالنسبة إلى مستوى عرض الإشكال، تسنى له ذلك ببيان الاختلاف بين التصورين في الثقافة العربية الإسلامية والثقافة اليهودية، وهو اختلاف يشمل بعض العناصر والوحدات، من ذلك تسمية الأب تارح في التوراة وآزر في القرآن، والاختلاف بين الأب والابن القائم في القرآن الغائب في التوراة، إضافة إلى أمر النمروذ الذي سكنت عنه التوراة⁽¹⁵¹⁾. إن اسم آزر كان محل اختلاف المسلمين بسبب هذه المرجعية المزوجة، وقد عمل المصنفون في التفسير وقصص الأنبياء وبعض كتب التاريخ على التوفيق بين الروايتين والتقريب بينهما.

لئن كان الاتفاق حاصلًا بين الرواية التوراتية ورواية المسلمين حول خروجه من بلاد الرافدين فإن المأزق يبدو من تحديد المدينة التي خرج منها والتي ولد فيها⁽¹⁵²⁾، ففي التوراة وقع تحديد بداية رحلته بمدينة أور الكلدانيين، وتخصيص المدينة بهذه الصفة "لا يعني أنها وجدت فقط في عصر الدولة الكلدانية"⁽¹⁵³⁾، بل هي مدينة عراقية عريقة عراقية العراق "بينما الكلدانيون لا يحسبون إلا على الهامش الأخير لهذه الحضارة الكبرى، فهم

(150) - م ن، ص 23.

* - ما لم نضعه بين ظفرين من الشواهد صغناه صياغة خاصة.

(151) - م ن، ص ص 28-30.

(152) - م ن، ص 30.

(153) - م ن، ص 31.

أصحاب دولة بابل الحديثة⁽¹⁵⁴⁾، وفي الأصل كانت أور مدينة إبان الحكم الأكادي (2340-2180 ق م)، وإبان العصر السومري الثاني (ق 21 ق م)، وحكم دولة بابل (1880-1595 ق م)، أما الدولة الكلدانية فقد قامت على أنقاض الآشوريين وانتهت على يد الفرس سنة 539 ق م⁽¹⁵⁵⁾.

وكان الاتفاق كذلك حاصلًا حول العراق باعتباره موطن ولادة إبراهيم، بالسوس أو الوركاء أو بكوثي، والاختلاف حول حاران أو حران هل هي مدينة ارتحل إليها أم ولد فيها⁽¹⁵⁶⁾، ويتساءل سيد القمني عن علاقة أور الكلدانيين في أقصى الجنوب بآرام النهرين، أرض العشيرة الإبراهيمية، وفدان آرام التي ذهب إليها عبد إبراهيم ليأتي بزوجة لإسحاق، وعن حاران، وثلاثتها مدن تقع شمال بلاد الشام. وعموما فإن جهود المؤرخين والتوصل كالثعلبي وابن كثير، وجهود المشتغلين بالتوراة التي يعرضها القمني، لم تحل في رأيه الاشكال، فهل كان موطن إبراهيم أور أم حران أم آرام النهرين أم فدان آرام، وهل هي مدن في الشمال أم في الجنوب؟⁽¹⁵⁷⁾.

وهكذا فالمشكل يظهر في الخروج من أور الكلدانية على الشاطئ الجنوبي لنهر العراق، وقد كان إبراهيم يقصد أرض كنعان أي فلسطين، وهو ما يعني أن الجزء الجنوبي من العراق كان موطن إبراهيم، في حين أن أرض كنعان تقع إلى الغرب من أور وبينها وبين العراق مسافة من بادية الشام الأردنية، بمعنى أن المفروض هو أن تكون الرحلة من جنوب العراق في اتجاه الشمال الغربي نحو المتوسط، ولكن الركب يتحول شمالا ليصل إلى حاران داخل

(154) - م ن، ص 32.

(155) - م ن، ص 33.

(156) - م ن، ص 34.

(157) - م ن، ص ص 37-39.

الحدود الأرمينية التركية القديمة، وكأنها محطة عبور إلى كنعان، وكان من الممكن الارتحال مباشرة إلى فلسطين دون الاتجاه إلى الشمال ثم العودة بعد ذلك إلى الجنوب الغربي.⁽¹⁵⁸⁾

أما مستوى الحل، فيبدأ من تصور آخر درسه سيد القمني وهو تصور خروج موسى من مصر وأساسا عندما نظر في أصل شعب الحيثيين⁽¹⁵⁹⁾، وقد عاشوا في أواسط بلاد الترك القديمة وتمكنوا من إقامة دولة كبيرة شمال بلاد الشام، بعد القضاء على دولة الحوريين (= الشعب الحوري)، وقد قامت الدولة الحيثية على أرض تعرف ببلاد الحور⁽¹⁶⁰⁾.

إن التوراة وهي تصر على القول بالأصل الحوري والأرامي لقبيلة إبراهيم دفعت الباحث إلى اعتبار حاران التوراتية ليست مدينة تقع شمال بلاد الشام داخل الحدود الأرمينية التركية القديمة، بل هي منطقة واسعة تضم مجموعة الدويلات الآرامية كآرام النهرين وفدان آرام. ومن هنا فإن يعقوب بن إسحاق قد خرج وفق وصية أبيه قاصدا فدان آرام الواقعة ببلاد حاران أو بلاد الحور. وعلى هذا الأساس فإن آرام النهرين هي مدينة ناحور جد إبراهيم، وبما أن الحفر اللغوي يثبت ظاهرة القلب في اللسان السامي مثل هارون/هاران وناحور/ناحار، فإن ذلك يجوز للقمني اعتبار مدينة ناحار قد قلبت حاران، وبهذا يتمكن من تفسير مشكلة تعدد المدن الدالة على موطن إبراهيم، وكأنها الأجزاء المسماة بالكل أو الكل المسمى بالأجزاء⁽¹⁶¹⁾.

(158) - م ن، ص 59-61.

(159) - م ن، ص 61. ذكر سيد القمني في كتابه النبي إبراهيم والتاريخ المجهول في الصفحة قبل الأخيرة غير المرقمة أن هذا الموضوع هو قيد البحث ! وعنوانه النبي موسى وآخر أيام تل العمارنة، وإنما لا نعلم يقينا هل صدر هذا البحث أم لا.

(160) - م ن، ص 61-62.

(161) - يمكن أن نأخذ مثلا تبسيطيا دالا على ذلك في حياتنا المعاصرة حسب ما فهمناه من عبارات القمني فالمرتحل إلى مصر قد يقول إني رحلت إلى القاهرة وهو يقصد دلالة العاصمة على كل البلاد أو العكس كأن يقول إنه رحل إلى مصر والمقصود دلالة للكل على الجزء المعروف بالقاهرة.

أما مشكلة أور الكلدانية الواقعة في أقصى الجنوب فيرى القمني أنه لا بد من تحديد دلالة أور على معنى المدينة بشكل عام في نحو قولنا "أورشليم أو مدينة السلام"⁽¹⁶²⁾، وقد عاد لإثبات ذلك إلى النص العبري الأصلي غير المترجم إلى العربية، فتبين أنه لا توجد في الأصل التوراتي العبري مدينة أور الكلدانيين وإنما أور كسديم، ولا يمكن ترجمتها إلى أور الكلدانيين بل لا بد "أن تظل كما هي أور كسديم"⁽¹⁶³⁾، وهي تتركب من أور الدالة على معنى مدينة وأربكسد التي هي في الأصل أرفكشد (بن سام بن نوح)، وبما أن الفاء تقلب باء وتتبادل معها المواقع في اللفظ، والشين تتحول إلى سين في الثقافات السامية فإن أرابكسد تحولت إلى أربكسد قياساً على التحول الأول، وهي منطقة واقعة بين الجبال الأرمينية وبلاد الحور والتي كانت في الأصل أرابختيس، وهذا الاسم يلتقي مع أرفكشد بن سام بن نوح جد إبراهيم.

إن منطقة أربكسد هي المعنية في التوراة بأور الكلدانيين، التي هي في الأصل العبري "أوركسديم"، وكسديم جمع عبري للمفرد كسد، فهي أوركسد أو أوركسد أو أربكسد"⁽¹⁶⁴⁾. وقد أثبت الحفر اللغوي أن أهل الرافدين يسمون سكان المناطق الشمالية الكاسيين أو الكاسي وجمعها باللسان العبري كسديم، ولذلك فإن مدينة أور تقع في الجنوب، وليس في الشمال كما ساد في الدراسات، بناء على الاكتشافات الحديثة تحت أطلال مغير العراقية، ولكن لا يعني ذلك أنها أصول العشيرة الإبراهيمية. وقد أغفل المشتغلون بالتوراة معلومة قديمة تعتبر أن أور تقع أعالي ما بين النهرين، أي بلاد

(162) - م ن، ص 63.

(163) - م ن، ص 64.

(164) - م ن، ص 66.

الخور الأرمينية⁽¹⁶⁵⁾، ولذلك فإن كل ربط بين أور الكلدانيين وأور في جنوب العراق يعد ربطاً خاطئاً، بل هناك أور كسديم وهي أور الكلدانيين في الشمال التي تجاور حران.

وهكذا فإن إبراهيم لم ينطلق من الجنوب العراقي في اتجاه الشمال، ليعود إلى الجنوب فيما بعد⁽¹⁶⁶⁾، بل كان انطلاقه من منطقة أربكسد التي ترجمت خطأ أور الكلدانيين، أي من جنوب غربي أرمينيا ثم بلاد الخور حاران، وهي منطقة عبوره متجهاً إلى كنعان، أي لم يعد الارتحال من الجنوب في اتجاه الشمال، ثم في اتجاه الجنوب، بل من الشمال في اتجاه الجنوب، وبهذا يتوصل القمني إلى القول بأن إبراهيم وافد من جنوب أرمينيا وليس من أبناء الجنس العربي، وأن لسانه لم يكن عربياً كما أقر القدامى، وهو يعتبر أن العدنانيين ليسوا عرباً أصليين وإنما قدموا من أور الكاسيين (=أوركسديم)، "وفدوا على بابل في غزو بربري كاسح حوالي 1600 ق.م."⁽¹⁶⁷⁾.

إذا كانت رحلة إبراهيم الأولى قد تحددت على هذا النحو، فإن رحلته إلى مصر مازالت محط إشكال وخاصة ما يهم منها علاقته بفرعون وسلرة، ففي التوراة أوعز إبراهيم لزوجته أن تتكر زواجه منها وأن تدعي أنه أخوها، كي يكون له خير بسببها، ورغم أنها ذات سبعين سنة فقد وصفت بأنها حسنة جداً، لذلك أخذها فرعون ليضمها لحريمه بعد أن أمهرها لدى أخيها بصداق جزيل، وصار ذلك الصداق "أساس الثروة الطائلة التي تمتع بها العبريون فيما بعد"⁽¹⁶⁸⁾.

(165) - م ن، ص 68.

(166) - م ن، ص 68.

(167) - م ن، ص 80.

(168) - م ن، ص 91.

والمشكل في كون القس ماير⁽¹⁶⁹⁾ يعتبر ذلك من فساد أخلاق المصريين، الذين انحط إبراهيم إلى مستواهم وهو ما يرفضه القمني، وقد تكرر ذلك أيضا في علاقته بمملكة جرار مع أبيمالك⁽¹⁷⁰⁾، ثم يتساءل القمني حول كيفية حصول اليهود على أرض فلسطين القديمة، وتأتي الإجابة بشواء إبراهيم بنرا في أرض فلسطين من أبي مالك، عرفت ببئر سبع، ومن ذلك كانت المعاهدة المتمثلة في ألا يسقي منها غير العبريين، ثم صارت تلك المعاهدة أبدية، لتصبح الأرض ملكا له⁽¹⁷¹⁾.

والمشكل الأصلي الذي يسعى القمني إلى حله يتعلق برحيل إبراهيم إلى الحجاز، وقد رأى أن إصرار التوراة على ارتحال إبراهيم جنوبا "يحيانا معه باستمرار إلى جزيرة العرب جنوبا"⁽¹⁷²⁾ ذلك أن "هـ نجب" في الأصل العبري هي النقبة في العربية، والهاء أداة تعريف، وقد ترجمت إلى العربية قلبا بالجنوب، والجنوب هو خارج مصر، وبما أنه قد مر بمملكة جرار بجوار غزة، فلا توجد إلا جزيرة العرب⁽¹⁷³⁾، وقد أبانت التوراة أن إبراهيم ارتحل من الجنوب إلى بيت إيل شمالا، دون أن تخبر عن سبب ارتحاله إلى الجنوب بعد خروجه من مصر، وما غايته من ذلك، وهذا يمثل فجوة حاول المسلمون سدها بالنص على علاقته بجزيرة العرب، وواضح "أن العلاقة يمكن أن تملأ فراغا وفجوة كبرى بالرواية التوراتية، وما أحدث الفجوة هو الجزء المقتطع من الرواية التوراتية عن قصد"⁽¹⁷⁴⁾.

(169) - النبي إبراهيم وطاعة الإيمان، ص 123-134، وهو يكرر مفهوم الخطيئة مع إبراهيم.

(170) - م ن، ص 92، وراجع سفر التكوين 10-1/20.

(171) - م ن، ص 96-97.

(172) - م ن، ص 103.

(173) - م ن، ص 103-104.

(174) - م ن، ص 104.

وقد حاول كتاب التوراة سحب البساط من تحت النسل الإسماعيلي، لتكون أرض كنعان خالصة لبني إسرائيل، أحفاد إسحاق، بمبررات مثل "غيرة النساء وصراع الميراث، وهل البنوة للأمة أم للحرة"⁽¹⁷⁵⁾، فخالفت التوراة بذلك سنتها في كون التضحية تكون بالبكر، ثم ذكرت فيما بعد أن إسحاق هو وحيد أبرام، وألغت إسماعيل من التاريخ العبراني، لأن دمه قد شابه الدم المصري، وأكدت أن الذبيح إسحاق لأنه خالص الدم ونقيه⁽¹⁷⁶⁾.

والمهم من ذلك أن علاقة إبراهيم بالجزيرة العربية تبدأ من خروجه بهاجر وإسماعيل، وتركهما في برية فاران حسب التوراة، أو كما جاء في القرآن الوادي غير ذي زرع، وفيه كان يقوم بيت مقدس للعبادة، وقد ذكر أحيانا أنه لم يكن موجودا، فبناه إبراهيم وإسماعيل، وقيل أحيانا أخرى في بعض الآيات أنه أقدم بيوت العبادة في موضع ببكة أرض الحجاز⁽¹⁷⁷⁾، وفي الجوار توجد قبيلتا جرهم وعماليق، وبين العمالقة وجرهم صلة.

"قعد ضخم" والجراهمة هي ذاتها العمالقة عند الأصفهاني، وجرهم في ضوء الاكتشافات الحديثة كانت تشير إلى أهل مجر وقد تولد منه بموور الزمن اسم مصر⁽¹⁷⁸⁾، وهاجر الجارية المصرية، أم إسماعيل، هي عمالقة من العماليق (= الجراهمة)، وهؤلاء قد عاصروا إبراهيم وإسماعيل وشاركوهما في بناء البيت الإلهي، وليس الأمر كما اعتقد المسلمون أنهما قبيلتان.

إن العمالقة الجراهمة هم المصريون، والعمالقة صفة الجراهمة

⁽¹⁷⁵⁾ - م ن، ص 110.

⁽¹⁷⁶⁾ - م ن، ص ص 110-111.

⁽¹⁷⁷⁾ - م ن، ص ص 117-118.

⁽¹⁷⁸⁾ - م ن، ص 118، 123.

المصريين "ولعل اسم هاجر يشير إلى معنى المصرية، فالهاء أداة تعريف في العربية الشمالية والعبرية، وجر أو مجر هي مصر... وربما أسقط حرف الميم بالتخفيف مع مرور الزمن"⁽¹⁷⁹⁾. وقد أثبت التاريخ أن هناك هجرة مصرية تمت من "منف" إلى جزيرة العرب، والاسم جرهم يعني مهاجري مصر، والاسم مناف في جزيرة العرب مأخوذ من كلمة منف المصرية، والمناف لغة من القوة والنيف، أي تشير إلى العملاقة، وتلتقي عبارة عبد مناف مع عبارة ابن خلدون عبد ضخم (= جرهم = عمالقة)، وكذلك قول المسعودي "إن العمالقة بعض فراعنة مصر"⁽¹⁸⁰⁾.

وإذا كانت الرحلات من اليمن في اتجاه الحجاز، فإن الارتحال إلى الجنوب في التوراة، هو نجب يثبت ذلك، وبما أن مرادف الجنوب في العبرية هو يمن⁽¹⁸¹⁾، فإن بلاد اليمن كانت غاية إبراهيم ومقصده، أي اليمن السعيد، وهذا ما لا يتطابق وقول القرآن "واد غير ذي زرع"، ولكن يتطابق مع التوراة في وصفها بجنة الرب كأرض مصر⁽¹⁸²⁾، أما شور الواردة في التوراة، باعتباره قد سكن بين قادش وشور، بعد ارتحاله إلى الجنوب، فهي ليست آشور الرافدية، بل شور التي قالت التوراة إنها أمام مصر، وهي بهذا المعنى لا بد أن تكون في اليمن. واستنادا إلى ما جمع من وثائق ومعارف حول دولة قنبان اليمنية القديمة، فإن أهم مدنها وأكثرها شهرة مدينة شور⁽¹⁸³⁾، والمقصود بها مصر الأقصى التي "تقع في طريقها مدينة شور"، وحدودها إلى خليج العرب⁽¹⁸⁴⁾، وقد أشار القمني إلى دلائل كثيرة تثبت

(179) - م ن، ص 127.

(180) - م ن، ص 128.

(181) - م ن، ص 129.

(182) - م ن، ص 135.

(183) - م ن، ص 137.

(184) - م ن، ص 140.

فرضه هذا، من ذلك خاصة عبادة نفس الإلاه، ووجود تمثال صغير لأبي الهول في البحرين، مما يعني أن كل المنطقة هي مصر الكبرى⁽¹⁸⁵⁾.

وفي بلاد اليمن قطر اسمه "مكان كان"، يطلق على منطقة عمان في العصور القديمة ثم أطلق على بلاد مصر، وقد ذكره المسعودي باسم ميكان، وقال إنه موضع في بلاد اليمن، ولهذا فهو يطلق على بلاد اليمن لأن اليمن حازت اسم مصر بأهلها المصريين⁽¹⁸⁶⁾، ومكان هي مكاء بحذف أداة التعريف اليمنية ن، واعتمادا على أحاديث الرسول "مكة من اليمن" و"الإيمان يمان" و"أنا يمان والحجر الأسود يمان" و"الدين يمان"، فإن مكة يمنية، وإن عبارة أم القرى تعني أم البلاد أي أم الدنيا، وهذا يستدعي مصر التي وصفت بأنها أم الدنيا، وأقرب اللغات القديمة إلى لغة المصريين القدماء هي اللغة اليمنية القديمة⁽¹⁸⁷⁾. وهناك دليل آخر على علاقة مسمر باليمن هو اسم معان مسمران في دولة معان اليمنية، وترجمتها الدقيقة معان المصرية، وهو ما يؤكد إقامة المصريين ببلاد اليمن⁽¹⁸⁸⁾.

ومن الأدلة الهامة أيضا على ما ذهب إليه، هو عبادة سكان اليمن وكل بادية العرب لما عرف باسم "المقة"، ويزعم الباحث أن حرفي الألف واللام في أول الاسم يعنيان الإلاه، فالكلمة إذن تتركب من مقطعين كما هي خاصة اللغات السامية، "ال" في معنى الإلاه و"مقة" في اسم الإلاه، وبذا تصبح العبارة الإلاه مقة، وهو سيد أرباب الجنوب⁽¹⁸⁹⁾، أما تاء التأنيث فيمكن فهم أمرها بالعودة إلى مختن ملكن بمكى، أي المذبح الملكي بموضع مكى، فهناك علاقة بين المقة إلاها ومكى موضعا⁽¹⁹⁰⁾.

(185) - م ن، ص 143.

(186) - م ن، ص 148.

(187) - م ن، ص ص 149-150.

(188) - م ن، ص 151.

(189) - م ن، ص ص 158-159.

(190) - م ن، ص 159.

وباعتبار قلب اليمنيين القاف كافا، فإن مكة لها علاقة بمكى، ومن ثم فإن مكة ليس إلهها وإنما هو في معنى "ال" مكة أي إله المعبد المسمى مكى، وعلى هذا الأساس فقولهم "الرب مكة ترجمة غير دقيقة"⁽¹⁹¹⁾، بل الأصوب هو رب البيت أو بيت الرب فكلمة مك أو بك تعني البيت بالقياس إلى عبارة معبد بعلبك، فبعل بك هي بيت البعل أي بيت الإله.

إن مكة إذن هي حرم الإله على الأرض وتاء التانيث في آخر مكة هي التي تفيد في تبين اسم مكة، ثم يستحضر القمني زيارات ملوك اليمن إلى البيت الإلهي الحجازي وغير ذلك⁽¹⁹²⁾، لينتبه إلى حجة أخرى هي سر تسمية البيت بالعتيق، فقد كان ذلك لما أعق من سيطرة الجبابرة الذين كانوا بمكة أي الجراهمة العمالقة المصريين، ويرجح أن المقصود بالبيت العتيق ليس العتق من السيطرة أو من الطوفان، بل هي "صفة تلزم البيت دائما"⁽¹⁹³⁾، وبهذا ينتهي القمني إلى أن إبراهيم ارتحل من مدينة أور الأرمينية في بلاد الحور قاصدا أرض كنعان، وبعد استقراره في أرض كنعان الفلسطينية توجه بسبب القحط إلى مصر ثم خرج نحو الجنوب، أي إلى بلاد اليمن التي هي امتداد مصر⁽¹⁹⁴⁾.

وقد كان الجراهمة سكنوا في بادية الحجاز، وساعدوا على بناء البيت الإلهي وأقاموا قواعده في مكة الحجازية على غرار البيت الذي أقامه أجدادهم لرب البيت، من قبل، في مكى اليمينية، وقد ترك إبراهيم ولده بينهم بما أن أمه هي من ذلك الأصل، وقد سار إسماعيل على سنة أبيه فتزوج من الجراهمة، "وعاد إبراهيم إلى الشمال حيث بيت إيل الفلسطيني"⁽¹⁹⁵⁾.

(191) - م ن، ص 160.

(192) - م ن، ص 165.

(193) - م ن، ص 168.

(194) - م ن، ص 171.

(195) - م ن، ص 172.

ومن الأدلة الأخرى على علاقة إبراهيم باليمن هو آزر القرآن وتارح التوراة وهو حذفر أي آزر بعد سقوط الفاء تخفيفاً وهو اسم أهم الأسر التي قامت بالوظيفة الدينية في اليمن⁽¹⁹⁶⁾. وهكذا فإن إبراهيم بعد خروجه من مصر قصد مكة الحجازية ولكن التوراة تجاوزت ذلك عمداً.

إن الحاصل مما أورد القمني، باعتماد المعرفة الجديدة وآليات التاريخ المعاصر، يمكن حصره في نتيجتين:

- الأولى شكه في بعض ما أورده المسلمون، فلو كان جزء منه ترديداً لما ورد في القرآن فإن جزءه الآخر "ما أنزل الله به من سلطان، ويعد من قبيل الشغف بالمبالغات، وأكثرها لم يرد له في التوراة ذكر، وبعضها الآخر نوع من الإسرائيليات الواضحة التي أخذها الإخباريون المسلمون دون تحقيق أو تدقيق"⁽¹⁹⁷⁾، وهو يرفض أهم ما جاء حول ولادته، ولم يتردد في اعتباره مبالغة محيكة حول الأبطال الأسطوريين لدى الشعوب القديمة، وكذلك ما جاء في أمر النمرود الذي لا تخلو الأخبار عنه من تلفيق ظاهر⁽¹⁹⁸⁾.

ولئن أمكن اعتبار ما ذكرنا علامة دالة على التحول في الرؤية لإبراهيم سميتها الأساسية إسقاط عناصر التضخيم، والجوانب الأسطورية في التصور المحمول حوله، فالمشكل يبدأ من الإمكان المتاح للقمني، باعتبار حججه، للانتهاء إلى اعتبار إبراهيم شخصاً أسطورياً، وذلك ما يكافئ حجية محاولته إثبات تاريخية إبراهيم⁽¹⁹⁹⁾.

إن تلك الملاحظات الممكنة من استنتاجات يمكن أن تكون نقوبية،

(196) - م ن، ص ص 185-186.

(197) - م ن، ص 43.

(198) - م ن، ص ص 43-44.

(199) - ربما يعود ذلك في رأينا إلى اشتغاله بالتاريخ ونقده وقائعه أكثر منه أنثروبولوجيا أو متخصصاً في دراسة الأنماط الثقافية رغم محاولته أحيانا الاستفادة منها، وقد يعود ذلك أيضاً إلى تجنبه الصراع مع الجماعة المرجعية التقليدية الأزهرية في مصر، وإن كان لا محالة قد حوكم بعد صدور كتابه.

نتراجع كلما بدا مهموما بغاية أساسية هي إثبات ارتحال إبراهيم إلى الحجاز، وربما في هذا المستوى كان بحث كمال الصليبي المذكور سابقا أكثر جديّة وأكثر إقناعا. ومثل إشارته إلى البطل في الأساطير كسرجون الأول وتموز إله الخصب وأوديب وموسى ويسوع⁽²⁰⁰⁾، لم تؤد به إلى دراسة أوجه التشابه والتماثل بين سيرهم وسيرة إبراهيم وهو ما يفتح أفق الدراسة أمام نظر دقيق في التصورات الثقافية المبنية على نموذج البطل الأسطوري الجامع، بل اقتصر على حدود رد الأسطوري في المعرفة الدينية وتغييره بالتفسيرات العلمية التي تمكن من النظر إلى خط الارتحال مثلا على أنه جائز الوقوع أو وقع.

إن هناك مسألة تحتاج إلى معاودة نظر، فالإتكاء على أقوال الرسول في الإسلام اليماني ومكة اليمنية مأزقي، لا في مستوى صحة الأحاديث أو عدم ذلك، وإنما لأن هناك آفاقا تفسيرية أفضل يمكن أن نفيد منها، فمثل ذلك يدخل في إطار تصور كامل لمعنى الجهات عند العرب، وهو ما يفهم في مثنولوجيا الجهة. فهناك اعتقاد بأن الأعلى دليل الخير والغيث، والأرض تأتي في معنى العقاب وتزليل الشرور، والشمال وريح الشمال بخلاف اليمين، فقد كان اليسار دائما بمعنى الشؤم والفاقة والقحط⁽²⁰¹⁾، ولكن اليمين ريح الجنوب مفعم بالخيرات وهو في معنى الخصوبة والألفة، ولذلك فمحدد الدلالة هو المعطى الجغرافي، إذ إننا في المقابل لو عكسنا، لكان الجنوب في تونس مثلا وبلدان شمال إفريقيا، دليل القحط والظمأ والموت في حين كان الشمال رمز الإخصاب.

(200) - م ن، صص 45-47.

(201) - راجع مادة شمل في لسان العرب لابن منظور، وتاج العروس للزبيدي، وراجع Joseph Chelhod، صص 141-145.

وإذا اعتبرنا الكعبة على اليمين واليمن تأتي يمينها، فذلك ليس دليلاً على كعبة اليمن بالموقع الجغرافي بل على يمين البركة لا غير أي إنه لا يرتقي إلى حدود الدلالة على الموضع الجغرافي، ويمكن القول إن ذلك واحد من المعاني الممكنة، ولكن ليس لنا من الأدلة المعرفية ما يجعلنا نؤكد أن العلاقة بين اليمن ومكة هي على هذا النحو، كما أن الأمر قد يكون من باب المصادفة، وما رأينا بعد هذا في القدس، وفي المدينة؟ إن قطبية المكان أمر نسبي جداً قد يكون لها دلالة على شمس الصبح أكثر من دلالتها على اليمن ففي كل الثقافات كان البناء منفتحاً على جهة الشروق باعتبار قواعد صحة الإنسان.

- النتيجة الثانية هي الشك في الموطن الأصلي لإبراهيم، وإدعاء التحفظ على الرواية التوراتية وروايات المسلمين، وخاصة ما تعلق بأور الموجودة في القسم الجنوبي من العراق قرب الناصرية، لينتهي إلى أنها في الشمال، مما يعني قلب القمني لمخطط الرحلة رأساً على عقب. ولئن كان نظره محاولة علمية لا تخلو من اجتهاد كبير⁽²⁰²⁾، فإنه اقتصر على إثبات فجوة في التوراة مدافعا عن رواية القرآن وعن ضرورة القول بارتحال إبراهيم إلى الحجاز وتأسيسه مكة، ورغم أن افتراضه بأن هناك مكتبتين واحدة في اليمن وأخرى في الحجاز، فإن السؤال الذي بقي معلقاً هو لم لم تكن مكة اليمن هي مكة إبراهيم؟ ولم انصرف سيد القمني عن اعتبار إبراهيم قد أعلد بناء مكة اليمنية وليس مكة الحجازية، مع أن الأمر ممكن جداً باعتماد نفس المعارف؟ وفي كل الأحوال سد القمني ثغرة في التوراة ولكنه أقام في بحثه

(202) - راجع حوله، فاضل عبد الواحد علي: من سومر إلى التوراة، سينا للنشر، القاهرة، ط 2، 1996، صص 189-191، ولمزيد التعمق في المسألة المتعلقة بأور، راجع:

Speiser.E.A : Mesopotamian motifs in the early chapters of genesis, Expedition, vol 5, n°1, 1969, p.p 18-20.

حلقة غير موصولة بغيرها. إن المهم عندنا أن القمني رفض جزءا لا يستهان به من المعرفة القديمة وأسقط بعض العناصر وأقام رؤية جديدة، وهذا كاف للدلالة على أن تصور إبراهيم قد تأثر بالمعرفة العلمية الجديدة رغم استمرارية المعرفة القديمة. لهذا السبب، لم يتغير التصور في رأينا، وإنما أعيد تركيزه على أسس بدت أمتن وأكثر إقناعا، وإنه بين الشك في التصور أصلا ومحاولة نفي وجود إبراهيم التاريخي كما رأينا عند طه حسين، وإعادة تركيزه عند القمني وصلة هي آليات المعرفة الجديدة التي توظف توظيفين، الأول قصد به النفي وهو منسجم في بنائه، والثاني قصد به الرشد وهو نوع من المصالحة ومحاولة لتجاوز حالة الاحتضار.

والسؤال هل هناك تحول في قراءة تاريخ العقيدة بنظرة دقيقة موضوعية محايدة، الهدف منها إثبات المعرفي العلمي لا العقدي الإيماني، مما يجعل كل مراجعة هي عملية تطهير فعلي؟⁽²⁰³⁾ ولكننا لا ننتظر نتائج مهمة بما أن كل تطهير كان بكيفية أيديولوجية.

ب-1-2- محمد بيومي مهران^(*) وإعادة بناء التصور في ضوء

المعرفة الجديدة

مما لا شك فيه أن إعادة بناء تصور إبراهيم مثلما تعني إسقاط بعض العناصر فهي قد تأتي مراجعة لمضامينها في ضوء آليات المعرفة الجديدة، وهذه النظرة النقدية قد تخفف التصور بالتخلي عن بعض العناصر الوهمية أو الأسطورية، وعادة ما تكون العناصر الوهمية غير تفسيرية فهي حين تكون الأسطورية هي التفسيرية. إن الثقافة في مبدئها وهي تؤسس التصورات تبدأ من العناصر القليلة، وفي حالة البنية تعتمد إلى التكتيف، غير

(203) - راجع فوكو : الكلمات والأشياء، ص 124.

(*) - يستفيد الدارس هنا من نفس المعارف التي كان قد استناد منها سيد القمني، ومقاربتة مزيج من علوم كثيرة تظهر رغبة في دعم ما جاء عند المسلمين بالنتائج العلمية.

أنها بعد تثبيت التصور تبدأ عملية المراجعة وتتدخل طور التذكير بالتخفيف والإسقاط، وهو ما سيظهر في دراسة مهران.

* - نقد روايات المولد

يشك مهران في أمر الملوك الأربعة المزعمين الذين حكموا الدنيا، ومنهم نمرود الذي ولد إبراهيم في عصره⁽²⁰⁴⁾، وليس في التوراة ولا تاريخ بابل هذا الاسم، بل إن نمرود اسم بلد على مجرى الزاب الأعلى، وهذا البلد كان عاصمة للامبراطورية الآشورية على أيام سرجون الثاني (722-705 ق.م)، ومثل هذا كاف للشك في أمر المنجمين وتحديد ميلاد إبراهيم وأمر إخفائه في الغار، إضافة إلى تكرار ذلك مع عيسى، وفي مولد زرادشت نبي الفرس⁽²⁰⁵⁾. ورغم شعوره بالحرص المعرفي من ذكر هذه القصص فهو يقر أن بعض الخوارق قد تكون صاحبت مولد الخليل⁽²⁰⁶⁾، وأهم مشكل يطالعه أن المرويات في الإسرائيليات محرفة، وكذلك التوراة، وقد وقع أحيانا تحريف التحريف نفسه، فكان تحريفا مضاعفا⁽²⁰⁷⁾.

* - نقد تعيين النسب والموطن والعصر.

يعتبر الباحث أن اسم والد إبراهيم هو آزر، طبقا لما جاء في القرآن،

(204) - محمد بيومي مهران : دراسات تاريخية في القرآن الكريم، دار النهضة العربية، بيروت، ط 2، 1988، الفصل الرابع : إبراهيم الخليل جد العرب، ص 113-119، وفي نفس الإطار يمكن إدراج كتاب عباس محمود العقاد : إبراهيم أبو الأنبياء، منشورات المكتبة العصرية بيروت، دت، غير أن كتابته كانت كتابة تمجيدية غلب فيها الوجدان على التمييز والنظر الدقيق رغم أنه استفاد من المعرفة العلمية الجديدة، وهو لم يغير الرؤية التقليدية بل حمل المعرفة على خدمة التصور الإسلامي بشيء من التعسف، وما دفعنا إلى التخلي عن اعتماده هو أن بعض الإشارات العلمية استفاد منها بيومي مهران بوضوح، وسنحيل عليها في مواضعها، انظر مثلا ص 120، 110، 9، 6، 12، وص ص 167-173.

(205) - م ن، ص 119.

(206) - م ن، ص 120.

(207) - م ن، ص 120، ورجع العقاد، ص 13.

ولا داعي للأخذ بالاسم التوراتي تارح واعتماده، وقوم إبراهيم من جزيرة العرب من الجماعات السامية، ولذلك فهو عربي خالص، من سلالة العرب العاربة وهو جد العرب قبل أن يكون جد الإسرائيليين⁽²⁰⁸⁾، وقد أقر كما فعل سيد القمني أن حاران التي ولد بها إبراهيم في الشمال ليست بأور في جنوب العراق⁽²⁰⁹⁾. أما تاريخ ميلاده وعصره فيعرض فيه مهران كل ما جاء في الموسوعات والدراسات الحديثة⁽²¹⁰⁾ ليوضح نهاية "حدسا عن غير يقين" أن الرأي الذي يجعل الخليل عاش حوالي 1900 ق م أقرب إلى الصواب من غيره، وقد كان قدومه إلى كنعان حوالي 1850 ق م، وقد ولد حوالي 1940 ق م وبذلك فهو قد عاش بين 1940 و1755 ق م، ومات وعمره 175 سنة⁽²¹¹⁾.

* - نقد تعيين هجراته.

يتفق مهران مع القمني في كون الرحلة الأولى لم تكن من أور إلى كنعان بل من حاران إلى كنعان، رافضا ما قر في المدونات القديمة، ويعرض عن تفسير الهجرة بالسبب الاقتصادي السياسي⁽²¹²⁾، وقد اعتبر أن خروج إبراهيم كان لغاية الدعوة الدينية استنادا إلى القرآن، مثله في ذلك مثل كل نبي، وكذلك يمكن فهم صراعه مع قومه وأمره مع الأصنام⁽²¹³⁾، ويسقط

(208) - م ن، ص ص 121-122.

(209) - م ن، ص 123.

(210) - م ن، ص ص 123-125.

(211) - م ن، ص 127، ولمزيد التعمق راجع :

W.Keller : The Bible as history, Hodder and stoughton, 1967, p.p 69-73.

G.Roux : Ancient Iraq, Penguin books, 1966, p.p 214-

وراجع أيضا :

218

ويبدو أن العقاد قد اعتمد على المرجع الأخير اعتمادا كلياً، راجع : ص ص 63-70.

(212) - م ن، ص 128.

(213) - م ن، ص ص 129-130.

بعد ذلك بعض الروايات المتعلقة بحدث المحنة كأمر حمل الحطب والنذر بالاحتطاب لنار إبراهيم ويلحقه بأبواب الأسطورة⁽²¹⁴⁾، وعنده أنه قد رحل بعد إقامته في أرض كنعان إلى أرض النيل، مغفلا كل الأخبار المتعلقة بعلاقته بفرعون وسارة وما جرى لهما في مصر⁽²¹⁵⁾، والدافع إلى هذا الإغفال ما جاء في القرآن إخبارا عنها، فهي عجوز، وما جاء في التاريخ إذ " ما حدثنا أن الفراعين كانوا يأخذون النساء من أهلهم غصبا ولكنه حدثنا أن عقوبة الزنا كانت عندهم من أقسى العقوبات"⁽²¹⁶⁾، ويتعجب من قبول المسلمين مثل هذه الروايات وخاصة كبار المفسرين، وينقدهم بالإحالة على القرآن⁽²¹⁷⁾.

أما رحلته إلى الحجاز، فيرد فيها على إنكار المؤرخين الغربيين لها دون أن يحدد أسماء هؤلاء المؤرخين، مستندا في ذلك إلى آراء العقاد الذي أرجع خروج إبراهيم إلى الحجاز إلى غياب السكن، والرغبة في الدعوة الدينية وبناء هيكل لله غير هيكل الأحرار " فإبراهيم الذي خرج من العراق، فارا من أهله إلى فلسطين ومصر، رجل ألف الارتحال، وألف اجتياز الصحارى، والطريق ما بين فلسطين ومكة كان مطروقا من القوافل... فلا محل إذن للريبة في واقعة انعقد الإجماع على جملتها"⁽²¹⁸⁾، وأكبر دليل على رحلته إلى الحجاز هو الإسلام الذي أثبت هذه الرحلة⁽²¹⁹⁾. والبيان مما ذكرنا

(214) - م ن، ص 130-131.

(215) - م ن، ص 136.

(216) - م ن، ص 137.

(217) - م ن، ص 138، وراجع العقاد في باب المراجع الإسرائيلية والتعقيب عليها، ص 15-38، ويقول بعد ذلك في صفحة 49 ناقدا الاعتماد على المراجع الإسرائيلية " وهذه الأخبار والنوادر تزدهم بها منات الحواشي والتفاسير، ومعظمها مسطور في المجلدات السبعة التي جمعت أساطير اليهود ... [وهي] مرويات متواترة بالسماع يتناقلها الخلف عن السلف جيلا بعد جيل ولا يظهر فيها الاعتماد على النصوص المكتوبة، ولا سيما نصوص التوراة ".

(218) - م ن، ص 141-142، وراجع العقاد، م ن، ص 131-140.

(219) - م ن، ص 148.

أن هم مهرا كان مضاعفا، الرد على المسلمين والرد على المستشرقين، بإثبات ما جاء ظاهرا في القرآن ولزوم أخباره، وإن كان وهو يذكر الحجج الدالة على ارتحاله إلى مكة يكرر ما ذكره القدامى⁽²²⁰⁾، وكذا تفسيره لسبب الرحلة بأمر الخلاف بين زوجي إبراهيم⁽²²¹⁾.

* - تعيين الذبيح إسماعيل.

يعود مهرا إلى مدونات القدامى، ويدوم النظر أكثر في القرآن كي يقر أن الذبيح إسماعيل، ولم يتجاوز في ذلك حجج الرازي وابن كثير، ملازما النص القرآني ملازمة بيّنة⁽²²²⁾، غير أن إضافته تتمثل في التفاته إلى نصوص اليهودية والمسيحية ليعتمدها في نفي كون إسحاق ذبيحا، فقد رأى أن اليهود والنصارى حذفوا كل ما يتعلق بسيرة إسماعيل لقطع صلة الذبح بذريته وهو نزاع ليس حديثا بل يعود إلى عصور تدوين التوراة.

إن ابن إبراهيم الوحيد المذكور في التوراة ليس إسحاق بل إسماعيل، إذ حين ولد إسحاق كان لإسماعيل 14 سنة، ولم يكن إسحاق يوما وحيد إبراهيم، وإنما كان إسماعيل كذلك قبل ميلاد إسحاق، ولذلك فإن عبارة "الذي تحبه إسحاق" بعد "خذ ابنك وحيدك" قد أقحمت إقحاما⁽²²³⁾، من جهة أخرى فإن ما ورد في الرسالة إلى العبرانيين في الإنجيل، كانت الغاية منه حل المشكل، فقد ورد في التوراة أنه بإسحاق يصير لإبراهيم نسل كثير هو الشعب المختار، ولكنه يؤمر بذبحه، فكان أن اعتقد إبراهيم أن الله قادر على إقامة النسل من الأموات أيضا، وهذا ما يضعف التضحية وقيمتها وهو حل

(220) - م ن، ص ص 151-152.

(221) - م ن، ص ص 157-158.

(222) - م ن، ص 160.

(223) - م ن، ص 163، وانظر سفر التكوين، 2/22.

ارتضته المسيحية، ولم تنظر إليه اليهود حين اعتبرت أن التضحية قائمة على تسليم إبراهيم بموت إسحاق⁽²²⁴⁾.

كما أن ميلاده الخارق للطبيعة، باعتبار بلوغ إبراهيم المائة وأمه التسعين ضعيف لأن إسماعيل ولد لإبراهيم من العمر 86 سنة⁽²²⁵⁾، وهو قد تزوج قطورا وحجور بعد سارة وهاجر، وكان عمره 137 سنة، وهو ما يبطل كل أمر خارق، وقد لا يعد الإنجاب على كبر غريبا عن التوراة، بل إنه يبدو تقليدا توراتيا فولادة يوحنا المعمدان هي تكرار لولادة إسحاق، لأن زكرياء كان قد بلغ من الكبر عتيا وكانت امرأته عقيما، وكذلك هي ولادة عيسى من غير أب⁽²²⁶⁾.

أما أمر البشرى فكلهما بشر به في التوراة، ولكن البشرى بإسماعيل كانت قبل البشرى بإسحاق، أما كون هاجر جارية فذلك ما لا يثبت الباحث وإنما يذهب حدسا إلى أنها ابنة واحد من كبار رجال الدين في مصر، وذلك ما ينفي التفاضل الذي أقامه القس ماير بين الحرة والجارية⁽²²⁷⁾، وقد أقر التفسير المسيحي شرعية تعدد الزوجات في سيرة إبراهيم، بأن جعل سارة زوجة وهاجر جارية ولكن فاته " أن الأسرة الإسرائيلية كانت تقوم على تعدد الزوجات، وتسوي بينهم في الحقوق، وقد حدد علماء التلمود للرجل أربع زوجات، وللملك ثمان عشرة زوجة"⁽²²⁸⁾. وهكذا ينتهي الباحث بالنظر في التوراة مقارنة بالقرآن إلى أنه لا فرق بين سارة وهاجر، ولا فرق بين إسماعيل وإسحاق، مثلما أنه لا فرق بين رسل الله⁽²²⁹⁾.

(224) - م ن، ص 164.

(225) - م ن، ص ص 164-165.

(226) - م ن، ص 165.

(227) - م ن، ص ص 166-167.

(228) - م ن، ص 167.

(229) - م ن، ص 169، يبدو أن أغلب الدراسات في الغرب، مازالت تكرر إلى اليوم ما ورد في التوراة والإنجيل، فتعتبر أن إسحاق هو الذبيح، وتقف نفس الموقف من هاجر وإسماعيل، انظر مثلا :

إن صاحب الدراسات التاريخية في القرآن قد أفاد ولا شك من جملة الدراسات المعاصرة التي أنجزت حول عصر إبراهيم وحول الحضارات التي قامت في المنطقة التي يفترض أنه عاش فيها، وبديهي أن تلك الدراسات العلمية قد توجهت أساساً إلى دراسة تلك الحضارات ولم تكن مهمومة بالبحث في تاريخ إبراهيم ولا بتحقيق سيرته في التاريخ، أي إن قراءة التاريخ لم تكن قراءة في تاريخ الدين الإسلامي بل هي قراءة تاريخ دين الآخر⁽²³⁰⁾، وقد وظفها مهران لفائدة بحثه في إبراهيم والنظر في مسيرته وارتحالاته، وكأنه بذلك يكرر ما قام به سيد القمني.

غير أنه من المفيد التأكيد أن عمله ما كان ليخلو من تردد، قد يعود إلى تخرج المسلم من المعرفة الجديدة، التي تقوض تصوره الإيماني، إن هو بلغ بها إلى منتهاها، أو حاول الوصول إلى قصي النتائج، فهو مثلاً رغم رفضه لبعض الخوارق ودعوته إلى إسقاطها من التصور، قد سلم بأخرى أو قبلها على مضض، إذ يرفض ما قيل حول ميلاده ولكنه يقبل ما تعلق بالحنة، وقد رفض ما جاء عند المسلمين من روايات لم يثبتها القرآن، غير أنه في المقابل قبل كل ما جاء في القرآن رغم أنه أسطوري، ويمكن أن يسقط إن حاوره محاوره معرفية علمية. لذلك بقي كل ما جاء في النص القرآني مسلماً به، غير مبرهن عليه علمياً، محظوراً على الدارس مخالفته، وذلك ما طبع دراسته بطابع إيماني رغم اتجاهها علمياً.

Raïssa Maritain : Histoire d'Abraham, ed Desclée de Brouwer, Paris, 1994, p.p 42-53.

وانظر: Carlo M.Maritini : Abraham notre père dans la foi, ed Saint-Augustain, Suisse 1994, L'épreuve d'Abraham, p 137.

(230) - نذكر على سبيل المثال :

W.Keller: The Bible as history, hodder and stoughton 1967-

Finegan.J : Light from the ancient past, the archeological background of judaism and christianity, T 1, Princeton, 1969.-

-Woolley.L : The beginnings of civilisation, New York, 1965.

إن بعض النتائج بدا فيها مهموما بالدفاع عن العرب، في مثل تأكيده على أن إبراهيم جد العرب قبل أن يكون جد الإسرائيليين، وهو ما لا يستقيم منطقيا إذ القول بأنه جد العرب يؤدي لا محالة إلى القول بأنه جد بني إسرائيل، ولكن الدافع إلى ذلك أيديولوجي بالأساس يظهر من الصراع المعاصر حول القدس. كما أن بعض النتائج الأخرى وعلى حد عبارة الدارس كانت حدسا، وقد تخير لها أحيانا من الآراء التي ظهرت في دراسات تاريخية ما يسندها وهي آراء موضوعية لها دلالة على سياقات مخصوصة، ولكن كان بالإمكان كذلك انتقاء آراء أخرى توازيها قيمة قد تنفي تصور المسلمين وتقوضه. ومن الغريب أنه يجمع بين السؤال العلمي والتقرير الديني الوثوقي، فهو يعتمد حقائق أثبتتها وثائق وبحوث تاريخية، وأثبتها البحث المقارني، إلا أنه لا يتخرج من القول مثلا "لا محل للريبة في واقعة انعقد الإجماع على جملتها"، فهو إن قصد إجماع العلماء المعاصرين لم يكن ذلك ممكنا بما أن كل إجماع في العلم تنقضة النسبية في نتائجه، ولكن يبدو أنه أراد الارتقاء بحقائق النص إلى مستوى اليقينيات، وهي ليست كذلك إلا لأنها مقدسة. والمطعن الأساسي في مثل هذه الدراسة يكمن في عدم التوجه إلى نقد القرآن، فلطالما حاول الدارسون معاملة النصوص المقدسة بمنطقين مختلفين، فإن اختص بالقرآن كان النظر تمجيديا وإن اختص بالتوراة كان طعنا، وينظر ذلك ما يقوم به الباحث الغربي المؤمن إن تعامل مع التوراة والقرآن، وكان من المفروض ألا يعلق الباحث المسلم نقده للقرآن وإنما أن يشك في حجتيه مثلما يشك في حجية الكتاب المقدس.

كيف تجلى تصور إبراهيم في هذه الدراسة؟

إن أهم ما يطالعنا في هذه الدراسة هو محاولة الدارس الارتقاء

بالقرآن إلى مستوى الدليل التاريخي الذي يعتبر في إثبات صحة تصور إبراهيم، فكانت الدراسات التاريخية عنده نابعة من القرآن بما أنه كالمصدر في التاريخ، رغم أن بعض المسلمين اليوم، ممن حذقوا الجمع بين المعرفة العلمية والمعرفة الدينية على غير صواب، اجتهدوا ومازالوا يجتهدون في جعله متعاليا على التاريخ وهو ليس كتابة تاريخية. وذلك ما يمكن الباحث من الجمع بين المعرفة التاريخية العلمية الجديدة والمعرفة الدينية التقليدية وكأنهما مستويان في الحجية، وإن كان في الحقيقة يخاتل الجديدة ويدفعها دفعا إلى ردف التقليدية، وإن خالفت الحقيقة التي يتوجه لها أعرض عنها، وكأنه يكرر نفس موقف المسلمين القدامى حين تعاملوا مع الإسرائيليات، ولكنه تعامل مع معرفة علمية.

وإجمالا فإنه يعيد النظر في التصور في ضوء النتائج العلمية لينتهي إلى إسقاط الخوارق والإضافات المتعلقة بمولد إبراهيم، وقد حول بعض المسميات حينما جعل النمرود دالا على بلد وقد كان اسم ملك، ولم يسد الفجوة التي يحدثها الإسقاط أو التحويل، فنحن لا نعلم من الملك الذي أمر بإحراق إبراهيم، كما قوض خط الرحلة القديم، لما لازم مقال القمني في ذلك الشأن.

إن المسلم المعاصر اليوم، وهو يجمع المعرفة العلمية إلى المعرفة التقليدية قصد إعادة تركيز التصور على أسس أثبت، كأنما يرفع معارف القدامى في عصره إلى مستوى المعارف الأخرى التي تحتل حيزا هاما في ذهن المسلم المعاصر المؤمن أو غير المؤمن، وهو في النهاية يحين معارفه وتصوره حول إبراهيم في عصر طمس فيه، غير أنه يفقره كلما لم يقدم لنا تفسيراً لسبب اهتمام المسلمين بدقيق العناصر وجزئياتها وسبب إعراضه هو عن تفسير الإغفال الذي يعمد إليه.

قد يعود ذلك إلى عزوف المسلمين المعاصرين عن طرح الأسئلة التي تهتم بالدقائق، لما انقطعت حلقات الفقيه التعليمية، ولكنه بالنسبة إلينا علامة على قانون، هو أن غياب الجزئيات بما أنه يعني انحباس الأسئلة، مفيد في ملاحظة رغبة المسلم عن الاطلاع على تلك المعرفة لأنها قد مجت، بل أكثر من ذلك إنه انشغل عنها بأسئلة أخرى، وهذا يعني أن المسلمين بدؤوا يهملون تصور إبراهيم شيئا فشيئا فهو قد دخل دائرة اللامفكر فيه⁽²³¹⁾، بما قد يؤدي إلى نسيانه.

إن محاولة المعرفة الدينية العودة إلى مسرح الأحداث المعرفية بإعادة بسط النفوذ والسلطة، عبر الاستئناس بالمعرفة العلمية الجديدة، إنما هي في النهاية علامة بيئة على أنها تعيش مأزقا وأنها تعاني من الإغفال، وهي ليست قادرة أن تنهض بنفس الوظائف الثقافية القديمة التي كانت تؤمنها للجماعة العقديّة والمجموعة الثقافية عموما، كما أنها بدأت تفقد دورها الأساسي في تقديم تفسيرات تضاهي في قيمتها التفسيرات القديمة وبدأت تتخلى عن وظيفتها الأساسية في تحقيق توازن الجماعة النفسي.

إن إعادة بناء التصور في ضوء شروط المعرفة العلمية الجديدة، رغم أنه كان بناء محموم هو محاولة إعادة الاعتبار للمعرفة التقليدية والارتقاء بها إلى مصاف المعارف الأخرى، وتلك وظيفة قد يؤديها تصور إبراهيم إن تمت إعادة بنائه على أسس صحيحة، بل إنه التصور الذي يمكن من ولوج هذه العلوم والمعارف التي كثيرا ما رفضها المسلمون في عصر النهضة بحجة خطرهما على المعتقد. ومثلما كان قديما وما زال يحقق الإيلاف العقدي والعرقى فهو يحقق عودة المعرفة التقليدية إلى حاضرة المعارف المعاصرة وإن بشيء من التركيب القسري.

(231) - قصدنا ترجمة العبارة الفرنسية L'impensé، ولم نقصد ترجمة L'impensable أي المستحيل التفكير فيه.

ب-1-3- الارتقاء بالتصور الإسلامي إلى مستوى التصور التوراتي

والإنجيلي

يمكن أن نعتبر محاولتي هشام جعيط(*) ومحمد الطالبي(**) دالتين على ذلك رغم طابعهما الإيماني الظاهر، ولئن بدا مقال الطالبي منخرطاً في الحوار الإسلامي المسيحي الذي بدأ في النصف الثاني من هذا القرن، وهو ما جعل مقاله حول إبراهيم تمجيداً أحياناً أكثر منه نقدياً، فإن مقال هشام جعيط يأتي في سياق النقد الفلسفي بمثابة رد الاعتبار للتصور القرآني لإبراهيم في علاقته بالرسول محمد.

يبدأ هشام جعيط قراءة كتاب هيقل روح المسيحية ومصيرها، وهو يفكر في روح الإسلام ومصير مؤسسه⁽²³²⁾، وغايته إظهار قيمة القرآن، ذلك أن الدافع إلى هذه الدراسة هو ما لاحظته من إغفال الغربيين لما ورد في القرآن، فكان أن شعر بالضميم الذي يلحقه من جراء ذلك⁽²³³⁾، خاصة حينما لا يرتقي نصه التأسيسي إلى مستوى حجية الكتاب المقدس في ثقافة الآخر، ومن ذلك شرع في الحديث عن مؤسس الإسلام.

وهو يعتبر أن الإسلام في قريش العرب الأصليين كان بذرة لتطور الأمة، فالقرشيون كانوا أكثر وعياً وذكاءً من سواهم في جزيرة العرب، بل أكثر إنسانية من الأعراب أو جموع البدو [كذا]⁽²³⁴⁾. وإن تلك القدرات

(232) - انظر :

La Personnalité et le devenir arabo-islamiques, seuil, Paris, 1974, p 171.

أما كتاب هيقل الشاب فهو : L'esprit du christianisme et son destin، وهو يهتم بالفصل الأول بعنوان روح اليهودية : L'esprit du judaïsme، راجع كتاب جعيط المذكور، ص ص 6-7.

(233) - يقول هشام جعيط :

"Le Coran est vraiment l'objet d'une grande injustice de la part de l'occident", p:165.

(234) - يقول في الصفحة 174

"C'étaient des Arabes authentiques mais plus conscients, plus intelligents, plus humanisés que la masse des bédouins."

الفكرية الاستثنائية والعقل والاعتدال وروح المبادرة هي أساس انطلاق التاريخ كما كان في روما⁽²³⁵⁾. وتلك الفضائل الموروثة عن القبيلة هي التي ساعدت محمدا على النجاح، وهو بهذا المعنى شبيه بإبراهيم في الوقوف أمام عشيرته⁽²³⁶⁾.

وعموما فهو كأنما أعاد سيرة إبراهيم إذ باسم "الحق الأعلى الذي شعر به وعبر عنه باقتناع كبير جدا خاطر بحياته وقلب حياة قومه وقطع مع تقاليدهم ومزق الروابط الجماعية وروابط الحب"⁽²³⁷⁾. وبخلاف إبراهيم كان محمد متعلقا بعشيرته ورغم أنه مزق روابط الحب فقد انتهى بعودة إلى العروبة بمصالحة⁽²³⁸⁾.

لكن إبراهيم الذي هو شبيهه عند هيقل بأمر الرسول في بدايته هو الذي ينقده جعيط في هذا الفكر الفلسفي⁽²³⁹⁾، فهو قد قطع الصلة مع ماضيه بسبب الوعي الجديد بالحق الإلهي وبالعلاقات الإنسانية في العالم الجديد الذي يدعو إلى تأسيسه، ولقد جعله القرآن باحثا حرا عن الحقيقة ولذلك فهو بهذا المعنى ليس جد جنس معين ولا مؤسس دين بل نموذجا وجدا روحيا وفكريا لأحباء الحق والباحثين عن الله، وهو من جهة أخرى جذر الأمة العربية الذي يعود الرسول بفضله إلى العروبة دون قطع مع الحق⁽²⁴⁰⁾، خاصة أن القرآن يمجّد إبراهيم مبتعدا عن اليهودية وعائدا إلى العروبة. والمشكل أن إبراهيم في التصور الهيكلي ليس الذي صورته القرآن، فمحمّد تصالح مع عبقرية شعبه بواسطة إبراهيم عبر فرض القبلة

(235) - م ن، ص 174.

(236) - م ن، ص ن.

(237) - م ن، ص 175.

(238) - م ن، ص 176، " Un retour vers l'arabité, donc par une réconciliation "

(239) - م ن، ص 176.

(240) - م ن، ص 177.

الإبراهيمية على الشعوب الإسلامية ودفع المجموعة إلى قبوله جدا للعرب، وقد انتصر محمد حيث عجز إبراهيم، انتصر محمد في العودة إلى شعبه ورضاء عشيرته به، وأخفق إبراهيم حينما لم يقدر على العودة إلى عشيرته⁽²⁴¹⁾. إن هيقل كان يفهم تصور إبراهيم في الأفق التبولوجي، أي في علاقته باليهودية، ولكن جعيط يحدد قيمة محمد في الأفق التاريخي، وذلك أصلا ما يأتي في القرآن، الذي يتجاوز الأفق التبولوجي لإبراهيم نحو الأفق الشمولي الكوني.

ما هي غاية هشام جعيط من هذا العرض الاختزالي لرأي هيقل؟
لئن فهمنا أن جعيط انتهى إلى أن الرسول بدأ رسالته مثلما بدأ إبراهيم، وكأن الابن يعيد سيرة الأب فإن الاختلاف بينه وبين هيقل يأتي في مستوى النظرة إلى إبراهيم، فإبراهيم هيقل كما هو في اليهودية ليس إبراهيم القرآني أي ذلك الذي كان جامعا في الإسلام. وبهذا يدافع جعيط عن الإسلام بتقليب قياسي لعلاقة إبراهيم بمحمد وقراءة أخرى لما ورد في القرآن. غير أن هذه القراءة كانت مشوبة بهم العروبة، من خلال العودة المحمدية إليها ويتواصله مع الأصل العرقي والعقدي.

إن المفكر يلح على ضرورة بيان الفرق بين إبراهيم اليهودية والمسيحية وإبراهيم المتميز في القرآن، الذي يستحق فعلا أن يكون محدد الأصل العرقي والعقدي، ولكن هل أشار فعلا إلى دور إبراهيم في دين محمد؟ إننا نعتقد أن علاقة اللاحق بالسابق جاءت صياغة بعدية لما كان قد وقع، وهي نتيجة الحوار المحمدي اليهودي. ويمكن تفسير رفضه للانحوائف بعودته إلى الأصول المكونة للأبوة مثل نوح وخاصة إبراهيم⁽²⁴²⁾.

(241) - م ن، ص 177.

(242) - راجع في هذا المعنى: Jacqueline Chabbi: Le seigneur des tribus, l'Islam de Mahomet, p 35

ويبقى المشكل الأساسي في جدوى الجمع بين مؤسس اليهودية ومؤسس الإسلام؟ وهل من رابط بين حديث هيقل عن ذرية إبراهيم في جدلية كما تمثلها فلسفيا وإشارة جعيط إلى إبراهيم في علاقته بمحمد؟ وما غاية المفاضلة بينهما؟ وإنه لمن الطبيعي أن إبراهيم هيقل ليس إبراهيم القرآن، بحكم اختلاف المصدرين التوراتي والقرآني في النظرة إلى إبراهيم. ويبدو لنا أحيانا أن هذا الفصل كان مسقطا في مدونة هشام جعيط، بما أنه لم يكن نقدا تاريخيا فلسفيا لهيقل بالمعنى الكامل ولا هو تفصيل قول في أهمية إبراهيم بالنسبة إلى محمد والمسلمين عموما.

أما محمد الطالبي فقد كتب عن إيمان إبراهيم في معنى عدم الذبح وفداء إسماعيل⁽²⁴³⁾، مسويا بين التصور الإسلامي والتصور اليهودي المسيحي، لما أهمل Pierre Vial الكاتب العام لمجموعة البحوث والدراسات حول الحضارة الأوروبية (GRECE) في افتتاح الندوة الرابعة عشرة الإشارة إلى قول القرآن في إبراهيم مقتصرًا على اليهودية والمسيحية⁽²⁴⁴⁾. وبعد أن عرض رؤية التوراة للذبح من خلال ما ورد في سفر التكوين يثني برؤية القرآن، لينتهي إلى أن التصور الكتابي والتصور

⁽²⁴³⁾ Med Talbi: La foi d'Abraham, Le sens d'un non- sacrifice, Islamochristiana, 8/1982,

p. 1-11، وراجع أيضا موقفه من خطبة الإمام في عيد الإضحى، وقد رأى أنها محشوة بالأساطير ودعا المسلمين إلى تجاوز مثل هذا الخطاب، عيال الله، سيراس للنشر، ص 119-120، ويمكن كذلك أن ننزل مقال محمد حميد الله في نفس الإطار وهو بعنوان :

Abraham selon le Coran et la tradition islamique, in Abraham (en collaboration), Centurion, Paris 1992، ص 126، وقد عرض فيه تصور المسلمين لحياة إبراهيم ومسيرته من ولادته إلى الذبح، وقد اعتمد على القرآن وجملته للمدونات التي تخبر عنه في الثقافة العربية الإسلامية دون أن يقدم رؤية نقدية.

⁽²⁴⁴⁾ - يقول الطالبي في الصفحة الأولى : Pierre Vial - qui avait étayé son exposé de longues citations de l'Ancien et du Nouveau Testament- il n'avait pas pensé au Coran

القرآني، وإن كانا يتفقان فيما هو أساسي، أي الامتحان الروحي المفضي إلى طاعة الله والتسليم بأمره ورفض تضحية البشر بالبشر، وتضحية القوي بالضعيف، وتضحية الكبير بالصغير والأب بالابن، فإنهما يحتويان على اختلافات هامة أخرى.

وأهم تلك الاختلافات الحسم حول هوية الذبيح أكان إسحاق أم إسماعيل، فسفر التكوين يقدم توضيحات دقيقة وملموسة مثل ذكر الأماكن وتحديد الزمان والدابة والعبيد وحطب المحرقة والنار والسكين⁽²⁴⁵⁾، وينص على أن الذبيح إسحاق كان قد ذكر في التوراة خمس مرات متتالية، وبخلاف هذا فإن القرآن يخلو من كل تحديد، مع اختلافات في مستويات الخطاب، فهو في القرآن لم يكن خطابا مباشرا بين الله وإبراهيم ولم يتكلم الله إليه إطلاقا، وإنما تم الأمر عن طريق الرؤيا، وعين الذبيح بعارة الابن. ثم يعود الطالبي إلى السرد الناظم للقصة في القرآن، مكررا ما أشار إليه المفسرون فيما تعلق بالغلام الحليم المذكور قبل إسحاق المبشر به نبيا، وبناء على ذلك فإن الذبيح هو الابن الأول لإبراهيم وهو وحيد إسماعيل⁽²⁴⁶⁾.

وقد بين أن المسلمين تأثروا بالرواية التوراتية، وأعادوا إنتاجها، وخاصة المفسرين والمؤرخين منهم، وذلك ما أدى إلى تردد بين اعتبار الذبيح إسحاق مرة واعتباره إسماعيل مرة أخرى، ثم يكرر ما جاء في تاريخ الطبري متعلقا بحجج الفريقين، وتواتر ذكر ابن عباس هنا وهناك، ونسبة حديثين إلى الرسول فيهما اختلاف حول الذبيح، ويشير إلى الأطروحة السائدة بأن الرسول أقر في المرحلة المكية أنه إسحاق، ثم أقر في المرحلة

(245) - م ن، ص 4.

(246) - م ن، ص 4.

المدينة أنه إسماعيل⁽²⁴⁷⁾. وأشار كذلك إلى تحريف التوراة، وإضافة اسم إسحاق إضافة على غير صواب، وما انجر عن ذلك من تدافع بين بني إسرائيل والمسلمين في العصر الحديث، وقد أفضى به ذلك إلى القول إن حجج الطائفتين متكافئة.

غير أن المهم في نظره في الحوار الحقيقي بين الأديان هو ضرورة تغيير وجهة النظر الإسلامية، إذ لا يهمنه من الذبيح⁽²⁴⁸⁾ الذي أحدث اختلافاً أدى إلى افتراق دون جدوى، بل لا بد من النظر في مستوى أجل هو معنى فعل إبراهيم في حد ذاته، ففيه من المعاني والإحياء والكثافة العاطفية والفكرية ما يعجز عن إدراكه كل تحليل، وهو ناطق بذاته لا يحتاج إلى وساطة من المؤمن. فكل ذلك يجمع في الإيمان الصافي الصادق الشفاف الذي لا تراجع عنه، لما أتى إبراهيم ربه بقلب سليم، وبما أنه آمن فذلك هو الأساسي، وهذا الإيمان يؤسس العلاقة بين الخالق والعبد ويشد الأخير إلى الحق المطلق. ولم ينتج إيمان إبراهيم عن خضوع بل عن ثقة متبادلة، ولم يكن ذلك استعباداً بل اختياراً⁽²⁴⁹⁾.

وفي الذبيح عبرة هي الثقة والأمل في حكمة الله اللانهائية، ففعل إبراهيم يعني بذل النفس في حضرة الإله بذلاً واعياً إرادياً، وذلك لا يفسره إلا الحب والود والتصافي والخلة، وإنه لا سبيل إلى التعبير عن تلك العلاقة إلا بالتضحية بالابن. فقصة الذبيح إذن تفصح عن رسالة حب غير مشروط يكنه الإنسان لربه، هذا الإنسان المسكون بالإيمان والمفعم به، فكان أن رفض الله تضحية الإنسان بالإنسان، ورد إلى إبراهيم ابنه هبة الحب،

(247) - م ن، ص 5.

(248) - م ن، ص 8.

(249) - م ن، ص 10.

واكتفى بنيل التقوى منه⁽²⁵⁰⁾، وفي القصة كذلك جانب تربوي مرتبط بمفهوم البلاء والصبر عليه دون التخلي عن الإيمان، فهناك فرق بين التضحية بالإنسان لأهواء ذاتية ونزعات مادية، والتضحية لله، كما أن في ذلك دعوة إلى تجاوز الشر باحترام شريعة الخالق. إن فعل إبراهيم مجسد في كل الأزمان، يعلمنا الشجاعة والتعلق الكلي بالحقيقة وبالله بإيمان كبير⁽²⁵¹⁾.

هل غير الطالب الرؤية إلى الذبيح والرؤية للتصور عموماً؟ إنه يرفع التصور الإسلامي إلى مستوى بقية التصورات في الأديان الكتابية، وفي نفس الوقت يدعو إلى حوار بين الأديان بإخراج تأويل جديد لحدث الذبح، فليس الأساسي في هذا العصر أن نعرف من الذبيح كما اجتهد في بيان ذلك القدامى في الديانتين، بل معرفة المغزى من الذبح وهو قوة الإيمان والاعتقاد في الله. بهذا المعنى لا دلالة لتعيين الذبيح في العصر الحاضر ولا فائدة منها، وكأنه قصد في إشارة ذكية أن تعيينه يفرق بين الأديان، ولذلك الأصوب أن يجتمع أهل الأديان حول المعنى من الحدث القديم، أي تجاوز النظر إلى البعد المادي والتعلق بأبعاده المعنوية وإن شئنا أدبيته.

وهكذا فإن هشام جعيط ومحمد الطالبي، كل منهما على طريقته يحاول أن يلازم نوعاً من الموضوعية العلمية، فلئن لم يكن التصور الإسلامي ظاهراً في ثقافة الآخر، أو قصد طمسه، فإن الموضوعية تقتضي رفعه إلى مستوى التصورات الأخرى بما أنه يكافئها حجياً. وإذا وقع اعتبار إبراهيم قد قطع مع شعبه فلا بد من النص على أنه الشخصية التي اجتمع

(250) - م ن، ص 10-11.

(251) - م ن، ص 11، وراجع أيضاً الطالبي مقالته : Foi d'Abraham et foi islamique, Islamochristiana, n°5/1979.

حولها العرب. وبهذا أمكن لهما الارتقاء بالمعرفة التقليدية في ثوب جديد نحو إحداث إقناع معرفي جديد، إن داخل الطائفة الواحدة، أو فيما بين الطوائف الكتابية.

وفي الحقيقة كان ذلك خروجاً من مأزق وحالة تردت إليها تلك المعرفة، ولكن صار التصور يشتغل بغير الأحداث كما وقعت، بل بمعانيها القصية، وهذا علامة من علامات بداية تغير الذهنية الثقافية المنتجة.

خاتمة الباب الثاني /إعادة السؤال

لقد بينا أن من أهم علامات البنية في التصور والاكتمال واستواء الصيغة النهائية، اتصال السرد وهي علامة في النصوص وليست في التصور في حد ذاته، وقلنا إنها خاصية في الثقافة أصلاً، ومن البين أن الصيغة المكتملة ليست مرتبطة بزمن معين، والدليل الوحيد على الاكتمال هو ظهور الصيغة في نص من النصوص ضمن صنف معرفي، كما كان الحال في قصص الأنبياء وفي كتب التاريخ العام. ومن المفيد إعادة السؤال وتقليبه تقليباً آخر في خصوص البنية والصيغ التي أتت بعدها، حتى ندرك أن ما أثبتنا ليس نهائياً وإنما يمكن أن يكون الأمر على غير ذلك النحو.

إنه بالإمكان اختبار تطور التصور والكيفية التي يتقدم بها في تفاعل لانهاية له بالقياس على الأجسام المادية، وعندئذ نجد المراحل التالية، مما قبل التصور وما قبل البنية أصلاً ثم ظهور البنية، وبعد ذلك البنية المكتملة ثم الأزمة المسببة تفككه، يلي ذلك تبلور هيئة جديدة للتصور، ثم أزمة جديدة، وهكذا دواليك في شيء من الاكتمال والتفكك المتعاقبين.

والمهم من ذلك هو البنية وهي تتوَّج لنشاط غير منظم وتفاعل مستمر متعدد الأشكال والمستويات في اتجاه واضح نحو إيجاد صيغة محددة، والملاحظ أن تحقق البنية وتبني الجماعة لها يعني تبني نموذج لابد من الدفاع عنه، ومنع اندثاره والعمل باستمرار على تأمين استمراره، ولم يكن هذا التأمين ممكناً إلا بالبحث عن سبل تطويره حتى يواكب عصره غير عصره الذي ظهر فيه، فكان من ذلك أن جاءت الصيغة السابعة في مجملها بحثاً عن انتظام في العصر.

إن المتأمل يجد أن الجماعة المرجعية وهي تحاول تغيير الرؤية، كانت تعيد إرساء نموذجها الذي صاغته ومن خلال تأكيده في العصر كانت في نفس الوقت تؤكد جملة من التصورات الأخرى، قد أسستها لما كانت بصدد تأسيس هذا التصور في مثل تصور موسى وعيسى

وهي صور دالة على نفس النموذج ، بل إن بعضها يحيل إلى البعض الآخر ويجذبه من طرف، وسبب هذا التعالق هو توسع النموذج المذكور على بقية النوى اللاحقة قصد تحقيق أمر آخر هو وحدة التجربة النبوية ورفد بعضها لبعض وتكاملها ،حتى إن من ذكر طرفا من السلسلة فكأنما ذكر بقية الأطراف إن كان من المسلمين.

نقل إنه بفضل النموذج الواحد تكتمل الصور الأخرى وتأتلف وتضبط جملة التصورات وما من شك في أن بلورة نموذج تصور إبراهيم يعني تبلور بقية التصورات المتصلة بنفس الغرض وبما جرى في مجراه.

وإذا عدنا إلى مسألة التوظيف علمنا أنه بمثل ما كان تداول تصور إبراهيم وتوظيفه كان تداول بقية تصورات الأنبياء وتوظيفها، بل كانت مواضع التوظيف واحدة في بعض الأصناف المعرفية⁽¹⁾، مثل ذلك يعني أن التوظيف نوع من أنواع تشريد⁽²⁾ عناصر التصور قصد الإلقاء بظلالها في مجمل مجالات الثقافة تذكيرا بالأصل.

إن الوظيفة إذن هي التي تجر وراءها عناصر التصور بظهورها في هذا المجال أو ذاك الصنف غير أن ذلك قد يكون علامة بداية تحليل التصور

(1) -انظر خاصة نفس الأبواب التي أشرنا إليها في مجالات التداول فيما يتعلق بابن قتيبة وبالجاحظ أو ماجاء في كتب الرحالة المسلمين حول زيارتهم مواضع الأنبياء.

(2) - يبدو أن التشريد من فعل الجماعة المرجعية ،ولكن ذلك في الظاهر فقط ، إذ الأمر مرتبط باشتغال الثقافة في حد ذاتها لأنه وسيلة حفاظها على ديمومة تصوراتها .

أو تغييره، فالقدرة على الانتقال تولد القدرة على التغير. ولكن يمكن فهم تداول العناصر وتوظيفها بشكل آخر، إذ إن ذلك قد يعني اطمئنان الجماعة المرجعية على البنية، ولذلك لن تعمل على التحكم والمنع وإنما مادامت عناصر التصور قادرة على النفاذ إلى مجالات أخرى داخل الثقافة فهو قائم في الذاكرة وفي النصوص ويأخذ حيزاً فيها. هل يعني ما ذكرنا أن الجماعة، وهي تفرع التصور أو تلزم به ضمناً المشتغلين في تلك الأصناف، كانت تؤمن استمراريته؟

لا شك في أنها تؤمن له الاستمرارية، خاصة أنها تبسط سلطة الأصل على مجمل فروع الثقافة العربية الإسلامية، ولكن علينا أن نفهم كذلك أنها وهي تعيد توزيع العناصر قصد التذكير كانت تمارس سلطتها بالتحكم في فروع الثقافة ومراقبتها وبإظهار سلطة النموذج وسيادته، وبالمعنى نفسه سيادتها هي.

هل كان التداول إذن بسبب حاجة المجال المنقول إليه أو مما يحتاجه المصنف في غرض أو يسعى إليه استفادة بكيفية مخصوصة؟ قد يكون الأمر على ذلك النحو، وهو ما بينا سابقاً، غير أن الأهم من ذلك الانتباه إلى تحول الذاكرة إلى سلطة، وكأنها بغض النظر عن علاقة التصور بالجماعة المرجعية، هي الملزمة إلزاماً يتجاوز المجموعة الثقافية كلاً.

وفي خصوص محاولة التغيير كما بينا في الصيغة السابعة، لا بد من القول إن أهل المعرفة التقليدية بعد زمن من دوام التصور يجدون عسراً في المحافظة على صيغته التامة، وحالة العسر تعكس أزمة تعيشها المعرفة التقليدية، ولا يمكن فهم تلك الأزمة إلا بالنظر في الفروق بين الأسس

المنطقية للمعرفة الدينية والأسس المنطقية للمعرفة العلمية الوافدة على المجتمع العربي الإسلامي، لأن الأزمة الحقيقية تبدو من كيفية تركيب المشتغل بالمعرفة الدينية وحدات منطقية معرفية حداثية على وحدات قديمة، ومن المفروض أنها قد تكون نافية لها، ومن ثمة لم يكن اعتبار إبراهيم عارفا بالكيمياء كما جاء عند طنطاوي جوهرى غير نوع من الإقحام الدال على الأزمة.

ولم يكن أمام أصحاب المعرفة التقليدية غير خيارين، إما المحافظة على تصور قديم وهو ما يعني تراجع السلطة، أو دفعه بواسطة التركيب القسري ليلازم العصر حتى إنه فقد أصالته. لقد كان الفكر الحداثي في الذهنية الثقافية الجديدة يبحث عن التفسير العقلي للحوادث والأشياء ويستبعد الأسطورة، ولم يكن الحكم غير العقل، إلا أن الفكر التقليدي الذي يدعي الاستفادة من الحديث، حينما يصل إلى الخبر عن نار إبراهيم لن ينفي الخبر بمقياس العقل بل يأتي التبرير بقتضى التصديق وضرورته. مثل هذا المثال وغيره كثير مما أشرنا إليه يعني تعذر تركيب الوحدات المنطقية المتنافرة واستحالة التغيير دون زلزلة البنية التقليدية.

ولما لم يكن الأمر ممكناً جاءت محاولة تغيير الرؤية رداً إلى الصيغة التقليدية وعلامة على عدم قدرة الجماعة المرجعية على تحيين تصورها وترهينه، إنهم لم يتخلوا عن دوران التصور مع نواة هي الله، ولم يفكوا العلاقة بين الأخلاق والعقل ولم ينتهوا إلى أن السيرة في الفكر الحداثي هي قبل كل شيء تصور صيغته إنسانية، غايتها الخبر عن الإنسان وتمثل الماضي. وحينما لاتقدر الجماعة على تغيير تفسيراتها فإن ذلك يعني أنها لم تغير رؤيتها للأشياء.

في مستوى تغيير الرؤية في الصيغة الثامنة حيث تمثل المعرفة الحديثة واستيعابها بدأت المصالحة بين معرفتين، وقد كان المطلوب قبل كل شيء اتخاذ موقف نقدي تجاه النموذج المعرفي الذي يشغلون داخله⁽³⁾، ويبدو أن الأزمة وجدت حلاً، اختلف من باحث إلى آخر.

وقد تميز عنهم طه حسين لما لم يتردد في طرح سؤال تقويضي حين نفى تاريخية إبراهيم وإسماعيل ولكن ذلك على أهميته كان ملاحظة عابرة في بحث لم يخصص أصلاً لإبراهيم، ثم طمس سؤاله بعد ذلك بل منع. ورغم أن الباحثين لم يكونوا متقلين بالمعرفة التقليدية بقدر انصرافهم عنها نحو الحديثة إلا أن عودتهم إلى اختبارها جاءت مترددة، والفرق بينهم وبين أصحاب الصيغة السابعة الذين بحثوا في المعرفة الحديثة عما به يخرجون من الأزمة، أنهم اتجهوا بالمعرفة الحديثة نحو المعرفة القديمة تحت ضغط الأزمة وليس بوعي ذاتي يخرج عنها، فتلازم همان، أحدهما أيديولوجي والآخر معرفي، وليس أدل على ذلك من حالتي الطالبية وهشام جعيط. ولم ننتظر تدمير المرجعية، بل نعلم أن رقابة الذاكرة حاضرة وكذا شأن التركة القديمة، وبقدر تغييرهم بعض أجزاء الرؤية القديمة خلفوا بعض الألغاز لأنهم أحجموا عن ولوجها لسبب أو لآخر.

وليس خفياً أن الخوف على ضياع التصور أصلاً هو المانع الأساسي من تغيير النموذج الأول والأكيد أن النظام المعرفي السائد قديماً قد ضعف وأن أصحابه قد فقدوا الثقة به وذلك يبشر لا محالة ببداية تغيير الرؤية القديمة بصيغة إدراك جديدة، ورغم ذلك فإن الانتقال إلى ذهنية ثقافية منتجة يبدو أعسر من الانتقال من "دين إلى دين".

(3) يبدو أن الأزمة مازالت قائمة إلى اليوم إذ أغلب الدارسين العرب يتوقفون قبل المناطق الفكرية المحظورة منذ زمن ويحجمون عن السؤال.

الخاتمة العامة

1- في علاقة تصور إبراهيم بالجماعة العقديّة

لم تكن غاية دراستنا تحديد مفهوم التصور، وإنما النظر في علاقته بالجماعة العقديّة، كيف أثر فيها وأثرت فيه؟ كيف صاغته صياغة مخصوصة لما كانت تقص حالها وحال السابقين؟ ولم انتقت أخبارا معينة وأغفلت أخرى؟ ولم دقت النظر في عنصر وأهملت آخر؟

إن تصور إبراهيم نشأ في مجال المعرفة الدينيّة، وكان رافدا من روافدها، وهو بهذا المعنى مكون من مكونات المعتقد الإسلامي، يساهم بطرف في إضفاء المعنى على مبدأ المسلمين وحاضرهم ومعادهم، لم يظهر مكتملا في النص المعرفي الأصل، بل تداول المسلمون على تكميله، فكان في تمامه تمثلا جماعيا للماضي وصياغة مخصوصة لسيرة فرد، منه تستمد الجماعة أصولها، وإليه تنسب. كان ذلك الفرد مرة في صورة الأب وأخو في صورة النبي وأحيانا إمام الفرقة السياسيّة. وسواء كان في هذه الصورة أو تلك، فهو يؤثر في حياة المجموعة، ويسكن اعتقادها على نحو، ويكيف تفكيرها من جهة، وينفذ إلى مقالاتها السياسيّة من زاوية.

والحاصل من ذلك، هو ما نسميه تصورا، أما ما جاء في النص القرآني من إشارات، فهو بمثابة الأحداث الأولى والأسس والعناصر المتناثرة جمعتها الجماعة المرجعية فيما بعد، وجعلتها موضوع اعتقاد المسلمين وحولتها إلى قيم تأسيسية⁽¹⁾.

(1) - راجع حول القيم التأسيسية : p22 , Paul Ricoeur : du texte à l'action

لقد بقيت تلك الأحداث في سيرة إبراهيم متواترة الحضور في الشفوي والمكتوب، فالجماعة تستعيدّها في كل عصر كي تخلدها ولتحفظها من التلف والنسيان، وما دامت تلك الأحداث أحداثا تدينية ومؤسسة للوجود من جهة، فهي من جهة أخرى قد أرادها المسلمون ثابتة تخبرهم عن ماضيهم دون انقطاع، وتستمر في نصوصهم بشكل ظاهر يدل دلالة على احتفائهم بإبراهيم احتفاء خاصا⁽²⁾.

إن التصور إذن صورة نموذجية عن الماضي بها تحقق الوحدة في الحاضر، ومن خلالها تتعرف الذات الإسلامية نفسها، وتخبر عن هويتها عرقا وعقيدة وسياسة وثقافة⁽³⁾، ومن ثم فإن حضور إبراهيم في مدونات المسلمين كان حضورا بوظيفة، فهو يجمعهم حول المعتقد ويحقق إيلافهم العقدي والعرقي⁽⁴⁾.

تشكل الجماعة التصور تدريجيا وتسعى من خلاله إلى تفسير ما حدث في تاريخها، وما يحدث في زمانها. فما جرى من أحداث في حياة الرسول محمد وحياة معاصريه له علاقة بما كان قد حدث زمن إبراهيم، فهذا عبد الله بن عبد المطلب يكرر سيرة إسماعيل، كيف لا وقد هم عبد المطلب بذبحه تماما كما كان إبراهيم قد هم بذبح ابنه، وإذا كان بكر إبراهيم قد فدي بكبش فإن أبا الرسول قد فدي بنوق. والرسول بهذا المعنى ابن الذبيحين وجد الذبيح الحسين.

تلك هي إذن صورة ثابتة لم تتغير، صيغت بما يحقق سعادة ونجاة، وقد حافظت عليها الجماعة وصانته، وضمنت فعاليتها وانسجامها، حتى إننا

ibid , p28-⁽²⁾

ibid , p28-⁽³⁾

Fonction de communalisation -⁽⁴⁾

لم نجد في النصوص قرآنا وأحاديث وقصصا وأخبارا ما يناقضها ولا ما يبنى بمخالفة معرفية قد تنتج عن تأسيس لتمثل مخالف.

لقد فرضت النظرة التقليدية استمرارا معرفيا، ومنعت كل مخالفة معرفية⁽⁵⁾، وحتى رأي طه حسين وقد اعتبرناه مقوضا، لم يؤسس تصورا جديدا، بل ظل إشارة عابرة افترقت إلى تكميل وتمحيص، والسبب في ذلك بين، إذا أرجعناه إلى الذهنية الثقافية المنتجة، فهي لم تغير آلياتها بما يؤدي إلى تغيير التصور أو ابتداء تصور مواز. إن تصور إبراهيم يتعالق مع تصورات أخرى داخل هيئة عقائدية تدرج في نسق⁽⁶⁾، وجملة الأنساق تكون منظومة عقدية، ولا يمكن أن نعتبر أن المنظومة العقدية الإسلامية قد تغيرت إلا بشرطين:

- شرط تغيير التصور، ومثال ذلك تصور إبراهيم، فقد ظل ثابتا.
- شرط تغيير الأنساق، وإذا ما لم تتغير التصورات، لا يمكن الحديث عن تغيير الأنساق.

وفي نفس الإطار يعسر الحديث عن تحولات في المنظومة العقدية والأنساق والتصورات إذا لم نلاحظ تغيير الذهنية الثقافية المنتجة. فالعلاقة إذن تستوي في تلازم بين الشرط والمشروط، وكل طرف يمس آخر، حتى إذا تدرجنا في تحديد العلاقات المذكورة أمكن القول إن بنية الثقافة العربية الإسلامية ظلت كما هي اعتقادا، ولم يطرأ عليها تحول فيما رأينا⁽⁷⁾.

(5) - Dissonance cognitive، وهي عندنا مرحلة تسبق القطيعة، وتعني نقل حدود المسألة إلى نطاق جديد بشكل تتغير معه الإشكالية، راجع حول ذلك :

C.Festinger : A theory of cognitive dissonance , E.R, Peterson , 1957, p.p. 20-30

Schème - (6)

Dekonchy Jean Pierre: Milton Roakeach et la notion du dogmatisme ,in Archives - (7)
de la sociologie des religions , 1970 , 3-31 p.p. 10-12.

لعلنا بما ذكرنا ننتهي إلى أن التصور عموماً:

- جملة من المعارف المنظمة المنغلقة، يصعب تغييرها في زمن، كما يستعصي على فرد تقويضها، فقد كانت عملية البناء جماعية، وقد تطلبت جهداً متواصلاً على امتداد أكثر من ثلاثة قرون، وعندئذ لن يكون التغيير أو التقويض إلا جهداً جماعياً ودواماً في الزمن، وذلك أمر لم ينته إليه أهل الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة.

- جملة معارف منتظمة حول نواة مركزية، وهي لا تتفرد وحدة مكتملة بذاتها بل تتصل بغيرها، وتتلبس بغيرها من طرف، فنواة إبراهيم تدور مع جملة نوى أخرى حول نواة أصل هي "الله".

- جملة معارف تولد سلسلة من الأشكال والطقوس الرمزية في الأدیان، فمن عنصر في سيرة إبراهيم يلتزم المؤمن الطهارة (أول من تطهر ...)، ويتأصل الحج ركناً أساسياً في الإسلام ويتكرر النحر طقساً سنوياً، ويأتي الختان دلالة على الإسلام.

كيف يعيش المسلمون تصور إبراهيم؟

إن الجماعة المرجعية هي المسؤولة عن تكميل التصور وبنينته، وهي أول من يؤمن به ويعتقد فيه، أي أن الإقناع بنصوص الأخبار يتوجه أولاً نحو الذات المخبرة، وكل إخبار عن إبراهيم إنما هو بحث في الماضي ونظر في الأصول. ولذلك فإن المسلمين يحيون المروي أو المبتدع المصنوع ويعيشونه بوجدانهم، ويحققون به توازنهم. فكان من ذلك أن حاولوا إثبات أثر إبراهيم في المكان في مدن عربية، فشهدوا على وجود آثار قدميه في مكة، وأخبروا عن قرني الكباش الذي فدى به إسماعيل وكانا معلقين في الكعبة، ولقد كان ذلك منهم محاولة ذكية لرفض الاعتراف بوجود أي معرفة

أسطورية في نصوصهم التأسيسية ، بل نزعوا صبغتها الأسطورية واعتبروها حقائق تاريخية وبرهنوا على وجودها موضوعيا⁽⁸⁾.

غير أنهم يدركون بعد فترة أنهم سجنوا أنفسهم في ذلك التصور، فليس بالإمكان تجاوز بعد تثبيت ، فما بالك بتغيير، وهكذا بعد أن كان ظاهرة تعيشها الجماعة بوعي يصبح ظاهرة لا واعية⁽⁹⁾. إنه يتحول إلى قوة مهيمنة على المؤمن، ويهيمن على الحاضر، وبعد أن كان المسلمون يهيمنون على معارفه، يفرض التصور في عصور متأخرة هيمنته وسيطرته عليهم. وكلما صار إبراهيم رمزا كان سلطانه أشد تأثيرا في نفس المسلم، يتقبل ذلك بارتياح، حتى إن كل تذكير هو استعادة قصد توازن، ودفع معنى وتحيين ماض ورجع بحنين.

في الماضي، كان إبراهيم إمام الشيعة وما زال كذلك في حاضرها ينهض بدور تحفيزي سياسي، ويمنح الأتباع والأئمة إحساسا بالطمأنينة والرضا، كيف لا يكون ذلك وهم يستمدون منه شرعيتهم، فالإمام رمز يعدل إبراهيم، وهو حق له جذور في التاريخ.

بهذا المعنى ليس التصور دالا على إبراهيم متفردا، وإنما سيرورة جماعية، وهو لا يدمر بيسر إلا إذا ما انتفت آثاره الإيجابية، ولطالما عملت الجماعة على رفض التصورات الموازية وسعت إلى حمايتها باستمرار ووقفت أمام كل تقويض⁽¹⁰⁾.

(8) - راجع محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي اليوم ، ص 24.

(9) - René Kaës : L'ideologie, Etudes psychanalytiques ,in la conscience mystifiée - Gallimard,1936, p.p 1-2

(10) - يبدو موقف الأزهريين من طه حسين سابقا وسيد القمني حاضرا دالا في هذا السياق.

2- في كيفية صياغة تصور إبراهيم

إن صياغة التصور كانت صياغة نصية، فهو في الأصل حالة تمثيل ذهنية أو صورة ذهنية تستقر زمنًا في الذاكرة ثم ترسم بعد ذلك في نص. ولقد كان تعرف المسلمين على إبراهيم من خلال تقبلهم للوحي، بل إننا لا نجد من الوثائق ما يخبرنا عنه قبل الحدث القرآني، وحتى ما جاء في بعض النصوص الشعرية، على فرض أنها غير منحولة، لم يكن غير إشارات عابرة لا تدل دلالة قطعية على دراية العرب في الجاهلية بتاريخهم مرتبطًا بالنبي إبراهيم.

كان الدافع إلى كتابة التصور وصياغته حاجة المسلمين إلى الإخبار عن ذات الجماعة إخبارًا تمجد فيه أصلها العرقي والعقدي واللغوي، حتى يتسنى لها عيش حاضرها والتشريع له على نحو يجعله سليل ذلك الماضي المقدس. فاستخدموا في تعبيرهم عن التصور الرموز الأسطورية بكل ما دار حولها، واستثمروا أحيانًا أخرى الحقائق العلمية والتاريخية في استدلالهم على تاريخية إبراهيم.

وفي الحالين لم يفارق المتأخرون ما رسمه الأولون، بل أعادوا تقليب الحجج من زوايا نظر جديدة ليقروا نفس الحقائق.

حاول المسلمون أحيانًا كثيرة التوفيق بين المتناقضات، كما أعرضوا عن الاهتمام بها إن صادفتهم في نص أو خبر، وكانت الغاية تعبئة النواة الثقافية وشحنها بالدلالات الحادثة على الاعتقاد والممكنة من تحقيق الامتثال التلقائي عند المستقبل، فجاءت الصيغة نهائية إلزامية مانعة السؤال مؤكدة ضرورة استساغة التناقضات⁽¹¹⁾.

(11) - راجع أهمية التساؤل في التفكير في:

Heidegger : Qu'appelle-t-on penser ? , P.U.F. 1988, p. 90

أليس في دعوة سيد قطب إلى قبول حدث المحنة كما هو دون سؤال عن خبره شيء من هذا الإلزام؟ ثم أليس في نقل محمد الطالبي الجدل مما كان عليه حول ماهية الذبيح إلى فهم المقاصد الإيمانية العميقة وطاعة الله غير المشروطة هروب من الحسم؟ وأليس بحث سيد القمني عن رحلة الحجاز في التوراة بحثاً عن يقين وتثبيتاً لحقيقة قرآنية؟

إن مأزق المتأخرين بدا من بحثهم عن البرهان العقلي، فكان أن نظموا استدلالهم في تلبيس وتلفيق كما ظهر عند طنطاوي جوهري وبعض أصحاب الأيديولوجيا العلمية. ولم يكن الأمر في أصله يتطلب استدلالاً عقلياً على الحدوث، بل كان يحتاج إلى تفسير قبل أي شيء آخر، وكان لا بد من فهم فعالية الفكر الاستحواذي⁽¹²⁾.

ويهمنا أن نرى أن النواة الثقافية قد تحولت مع الحركات الأصولية المعاصرة إلى نواة أيديولوجية⁽¹³⁾، فقد فقدت بمقتضى التوظيف السياسي دلالتها على الثقافة أصلاً وعرقاً ونسباً ولغة لما صار إبراهيم رأساً في النص السياسي، باسمه يدعون إلى الجهاد، ويتواصل نسله يرفضون تحديد النسل، ويعطلون صيغة اجتماعية معاصرة.

والرأي أن هذا التوظيف في المقالة السياسية المعاصرة له أسباب قديمة، فقد رأينا أن المقالة الشيعية سادت بإبراهيم، ونفذت به أحياناً إلى ضمير المتشيعين، واستأثر الأئمة بقيادتهم عبره. كما أنه قد جاء في جوهر الاختلاف بين أهل السنة والجماعة والشيعية، لما أدى بمقالة الإمامة إلى افتراق المسلمين، وقد كانت أصلاً في مشروع الحكم الإسلامي والسيادة على الناس، فنحنا المعتقد نحو النص السياسي ولامسه من جهة.

(12) - قصصنا بالفكر الاستحواذي La pensée obsessionnelle راجع حول هذا المعنى R. Kaës : L'idéologie , p.p 203-204 .

(13) - راجع معنى النواة الأيديولوجية :

Jean Baechler : Qu'est ce que l'idéologie , p 60

وبالجملة كانت مكونات تصور إبراهيم نوعين:

أ - ما جاء معجزا خارقا

هو كل عنصر لم يستطع العقل الاستدلال على حدوثه والبرهنة عليه بمعقولية ، ولم يأت عند المصنفين في مرتبة الكذب والصدق، وإنما هو ما استعصى على إثبات وكان بإيمان وتصديق وجرى عند الناس اعتقادا، وجاء دليل المشيئة الإلهية والقدرة المتعالية، أي هو ما كان بلا دليل حجة ذاته. فهل أقام المسلمون دليلا عقليا على نار إبراهيم وخلصه؟ وهل سألوا عن خبر الكباش في ثبير سؤالاً نافيا؟ وهل كان لهم على قبض يد فرعون لما هم بسارة حجة؟ وأخبار تحول الرمل دقيقا ورؤية إبراهيم الملكوت وبشرى العقيم مما يعجز عنه بيان، فسلموا به وظنوه يقينا واعتبروه حاصلا في التاريخ.

لقد كان فعل الاعتقاد مشروطا بالتصديق، وكان العقل الإسلامي أبعد ما يكون عن كشف أسباب التناقض والتردد، فسلم بعضهم بإسحاق ذيبحا فترة من الزمن وسرعان ما تحول عنه إلى إسماعيل. وفي هذا دليل على غنى الظاهرة الدينية بالمسلمات، فهي في مظهرها التسليمي تضطلع بآمال الناس في النجاة وتحقق طاعتهم لله وترسخ إيمانهم وتجمعهم حول أصل واحد.

هل التصور في هذا السياق نتاج عقلي؟

ينبغي هذا السؤال على مسلمة، هي اعتبار التصورات في العقائد لاعقلانية، ولكنها معقولة بعقل الاعتقاد، وكذا هي مجمل عقائد الناس في العالم. وأهل العقائد يعتبرون العقل من الاعتقاد والتعقل من الإيمان بما كان. إنه إذن عقل الإيمان يصوغ التصور على مقرراته ويبسطه بسلطان،

فللمروي أثر وللوجدان تعلق وللذاكرة نقل، وللعقل دور أن يحافظ على ما ثبت وأن يضمن سحره في كل عصر وفي كل آن.

ولا مناص لنا من الاعتراف بعدول عن تلك المسلمات، كان خفيا أحيانا وظاهرا أحيانا أخرى، ففي قول الطالب تبرم من تكرار قصة الذبيح في خطبة العيد، حتى عدها محشوة بالأساطير، وفي مراجعة سيد القمني قلق واضح من عدم استواء المرويات وتناقضها، وفي محاولة بيومي مهرا ن منزلة وسطى بين قبول عناصر في سيرة إبراهيم ورد أخرى، وفي شك طه حسين إحداث ينبي برفض عميق.

ب - ما جاء موضوعيا عيانيا

نعني بذلك ما كان دليلا من التاريخ على سيرة إبراهيم يوما وشهرا وسنة وعصرا، وما كان في مدونات المسلمين من تحديد للمواقع الجغرافية في إخبارهم عن رحلاته. وقد أخذت تلك الأدلة حيزا من كتبهم القديمة وكان لها مثل في كتب المعاصرين ، فأدى ذلك إلى تواصل البحث عن الدليل بما وسعوا فجاء نظرا بإثبات أو جزما بتقرير أو احتمالا بترجيح.

ولقد كان من السابقين واللاحقين أن اعتبروا المحنة بكوئى بالكوفة والذبح بمكة واختفاه في الغار بقاسيون بدمشق، وهل يحتاج المسلم إلى إثبات بعقل وبرهان وأمامه دليل عيان لا يرقى إليه شك؟ بل هل هناك ما هو أكثر حجية من واقع مادي حسي يعاصره المرء يوميا؟ أليس في مكة آثار قدميه على حجر؟ أليس قبره في المكفيلة بمدينة الخليل؟

إن سيرة إبراهيم ورحلاته لم يتوقفا في زمانه، بل في بيئة المسلم قديما وحديثا ما يدل عليهما، فمعالم مكة حاضرة وآثاره في بناء البيت بينة.

لقد كان محمد بيومي مهران وسيد القمني يحرران التصور بنفس طريقة
القدامي ويجذرانه في بيئتنا المعاصرة، وكان منهما ربط بين الماضي
والحاضر على نحو معين، تماما كما فعل القدامي لما وصلوا حاضريهم ذلك
بزمان إبراهيم.

كان بين الحدث والموضع تطابق، فشرط الحدث موضع في المكان
 وإقامة بدليل، وهو منتصب ليس أثرا دارسا، وفي الجزيرة العربية مواضع
تغني عن تحقيق حدوث ما كان.

غير أننا نظن أن للمصادفة دورا وللحظ أثرا، فعلاقة إبراهيم بمكة لا
تخلو من اتفاق، والخبر عن بابل قصد لغيره، وأمر العماليق يشوبه غموض،
أضف إلى ذلك أن التعويل على تفسير الحوادث بأسماء قلبت حروفها لتجاوز
صوتي. جاء ترجيحاً لا تمحيصاً علمياً دقيقاً.

لكل ذلك كان الدليل مصطنعاً في أغلبه، وكانت الحقيقة مقصودة
رأساً، وجاءت نتائج العلم بما يناسب الغرض بغير دليل قاطع، فقل حظ
السيرة من الحدثان، وآل أمرها مثلما بدأت إلى رجحان.

3- في بنية تصور إبراهيم ومكوناته

لم يأت تصور إبراهيم منتظماً منذ البداية، وإنما تطلب ذلك مدة من
الزمن، وقد حقق المسلمون بنيته في مجال المعرفة الدينية، ولم يكن ذلك
على نحو من الانقطاع بل في اتصال متين، وقد كان المصنفون يغفلون
عنصرًا ويثبتون آخر أو يقوضونه لسبب.

وقد مكنتنا تتبع نظريتهم من تحديد مكونات تصور إبراهيم أسساً
وعناصر ووحدات مركبة وبسيطة، وهي في رأينا عماد النظر في هذا
التصور الثقافي. وظننا أنها مكونات قد لا يمكن للباحث الاستغناء عنها إن

أراد تفكيك تصور إبراهيم، ولا يمكنه تحديد مراتب تطوره دون تبين مكوناته المؤلفة تركيباً.

أ - في التداول

إن إقامة نموذج بنية التصور يتمثل في وصف انتظام الأسس والعناصر والوحدات وتحديد مواقعها في هيكله العام وبيان كيفية تراتبها وطرائق انتقالها وحدود تجاذبها وأصول تكونها وإمكان دوراتها حول النواة. وإننا إن نظرنا إلى تلك المكونات مقطعة من تصور إبراهيم ظهرت لنا كالوحدات لها خصائصها الذاتية مستوية في بنية مكتملة، لكنها في الأصل ليست مستقلة لأن الجامع بينها جميعاً هو التصور وأساساً جوهره النواة الثقافية. وللمكونات عموماً ضرب من التداول في بنية البداية والبنية الوسيطة، في مثل ما رأينا حول عنصر الذبيح، انتظم مرة في المسار العقدي وأخرى في المسار الأسري، وجاء أحياناً في المسار الجغرافي فكان من ذلك أن ظهرت الأسس في البداية غير مستقرة.

وقد اعتبرنا ذلك علامة الحركية الداخلية في التصور، لما كان تداولاً قبل اكتمال. غير أن كل مكون قد يظهر في تصور آخر غير تصور إبراهيم، وهو لا يحافظ على موقعه الأول وخاصيته الذاتية، فالذبيح عنصرًا يتحول إلى أس في تصور الأضاحي عند العرب وفي الثقافات الإنسانية عموماً.

وكذلك هي وحدة الرؤيا في هذا العنصر إن نظرنا إليها في علاقتها بالوحي، فهي إذا اجتمعت إلى كلام الله المنزل على أنبيائه، وإلى ما كان إشارة إليهم من الملك في غير بيان وما أتى إلهاماً، كانت منه بمنزلة الأس.

وعلى هذا الأساس جازت الإشارة إلى قانون في الانتقال ، فكل
مكون إن جاوز تصوره الأصلي إلى غيره فقد منزلته الأولى وحل في الثاني
بمنزلة جديدة. فلا يظن بعضنا أن الأمر انتقال بثبات بل يرتبط ذلك بحاجة
المجال المنقول إليه ، وهي ضرورة حاجة جديدة. ألا نرى أن حاجة الشيعة
إلى عنصر الذبيح وتخصيصا وحدة الفداء، جعلتهم يقحمون الحسين المقتول
في تصور إبراهيم إقحاما، إلا أننا إن نظرنا إلى ذلك في علاقته بعقائد
الشيعة وبمنزلة ابن فاطمة في قلوبهم كان منتظما انتظاما، بل صار أسا
مركزيا في عقائدهم.

إن تصورا ما قد ينتقل برمته إلى مجال معرفي غير مجاله الأصلي،
فتصور إبراهيم احتاج إليه المؤرخ وهو يخبر عن بدء الخليقة وقد سعى في
إخباره إلى تكميله، غير أن ذلك الانتقال لا يتم إلا إذا كان التصور في
المجال المعرفي المنقول إليه يؤدي وظيفة، أو يأتي مكونا معرفيا من جملة
محتويات معرفية أخرى، بها يؤسس ذاته. وعموما فإن ذلك الانتقال سمة
الحركية الداخلية في الثقافة الواحدة.

ولما كان تصور إبراهيم جامعا، يهم ثلاث ثقافات يهودية ومسيحية
وإسلامية، لم يكن وقفا على عقيدة دون أخرى، بل تداوله أهل العقائد
الثلاث وأصلوه وحققوا به أصولهم وحددوا توارихهم ، فكان في هذا المعنى
متداول لا تداول عقديا، فهو بهذا المعنى تصور جامع يتم إرساؤه بنواة ثقافية
واحدة.

من ناحية أخرى يعسر علينا تمييز المقترض من المقرض إن نحن
اعتبرنا السبق التاريخي لهذه الديانة لتلك، وإنما رأينا أن الأصوب التحقق من
ذلك بالعودة إلى نصوص الكتاب المقدس، فبان لنا جليا أن المسلمين داوموا

النظر في التوراة، منهم على وجه الخصوص المفسرون كابن كثير وابن عاشور، ولكنهم كثيرا ما وظفوا أخبار الإسرائيليات لتكميل عنصر من العناصر، وكأن التوراة لم تكفهم في الغرض. عندئذ فإن الجنوح إلى ثقافة الآخر والنظر في معتقده واقتراض بعض العناصر دال أيما دلالة على تفاعل الثقافات.

إن التداول يبدو سمة للثقافة العربية الإسلامية، فهي بطبيعتها مرنة، تقوم على الإجماع والاتفاق والاشتراك، وكل التصورات الثقافية قادرة على الانتقال والانصهار في تصورات أخرى وأخذ أحياز جديدة في ثقافة غير الثقافة الأولى.

وبهنا أن نحدد خاصيات التداول بين المجالات كما بينا في نصوص الثقافة العربية الإسلامية، وهي خاصيات لعلنا إن وظفناها في دراسة تصور ما في ثقافة أخرى أفادتنا:

- خاصية ثقافية مكانية، في مثل وجود عنصر بناء البيت ودمشق وحلب في كتب تواريخ المدن.

- خاصية ثقافية تأسيسية تاريخية في مثل وجود إبراهيم في الإخبار عن بداية الخليقة في كتب التاريخ.

- خاصية ثقافية إخبارية سردية، في وجوده في كتب الأخبار كالعقد الفريد لابن عبد ربه والمعارف لابن قتيبة.

- خاصية ثقافية رمزية في وجوده في الشعر على نحو ما رأينا في خبر الحطيئة.

- خاصية ثقافية قيمية في وجوده مثالا في بعض النصوص.

ب - في الانتظام

يمكن النظر إلى انتظام الأسس والعناصر والوحدات باعتبار ثلاثة مستويات:

- الأول، مستوى بنية الوحدات وإمكان توسعها وتضاعفها، وقد بينا أنها صنفان، صنف أساسي جوهري اعتبرناه منتظما، وصنف غير أساسي اعتبرناه مقهما. وقد بدا لنا أن تضاعف الوحدات وازديادها دليل اجتهد المسلمين في تكميل التصور من عصر إلى آخر، فكان أن تنامي بالاضافات في مجاميع الحديث ومدونات التفسير وغيرها.

ولقد اتخذنا مقياسا في ضوئه حددنا المقحم من المنتظم، فكان المقحم عندنا دالا على عقيدة الفرقة السياسية، وقررنا أن المنتظم هو ما إن أغفل أو حذف أخل غيابه بفهمنا وعسرت علينا معرفة إبراهيم، كما ظل المسلم المتقبل في حاجة إلى أخبار جديدة بها يتعرف سيرته.

وإنه ليسهل على الناظر تمييز المقحم من غيره، فالمقحم يستقل بذاته ولا يخبر عن إبراهيم خبرا يمكن من إدراك جديد أو تبين إضافة، فإن قرأنا في المدونات خبرا عن الحسين وجها آخر لإسماعيل وطالعنا ما كان من علاقة أبي بكر بالرسول وما قيل حول الذرية الشيعية، لم تتوسع معارفنا حول إبراهيم، ولم نعلم من أمر نبوته وارتحاله ما يهدينا إلى كشف غموض وبيان مثابه وفك مستغلق. إن مثل هذه الإضافات تهم معتقد الفرقة أكثر من دلالتها على النواة الثقافية.

أما المنتظم فهو يندمج في الصياغة، ويحتل موقعا في الهيكل العلم، ويتصل بغيره، ومثال ذلك ما قيل حول الكبش وقد رعى أربعين خريفا في الجنة، وما ذكر في غيره إبراهيم، وفي بيان علاقته بلوط وما ألحق

بتوضيح معجزاته. فذلك كله يعلق بالنواة الثقافية من جهة ويجري في ركاها ولا يفارقها، والمتقبل يكشف منه لا محالة طرفا ملامسا لإبراهيم.

وقد تلتقي الوحدات لقاء تصادم فتتناقض، من ذلك مثلا اعتبار الذبيح مرة إسحاق، ومرة أخرى إسماعيل. وإجمالاً فإن مظاهر التناقض قد تظهر في بنية البداية والبنية الوسيطة، غير أنها سرعان ما تزول باستواء التصور واكتماله.

ولقد كان فيما بين المكونات المؤسسة لعقائد أهل ثقافات متعددة تناقض باد، كما هو بين من هوية الذبيح، إذ يهم فكرة بذل النفس والطاعة عند اليهود والمسلمين، وكان في الثقافة العربية الإسلامية ظاهراً في الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة حول الإمامة.

- المستوى الثاني هو بنية العناصر المترتبة من وحدات، فالانتظام يأتي من التفاعل بين تلك الأطراف، وهي قد تتنامى وتتضاعف أثناء تكميل التصور مثلما قد تغفل، وإغفال وحدة لا يؤثر في العنصر ولا في كيفية اشتغاله، وكذلك إغفال عنصر لا يؤثر في الأسس ولا يفقرها إذا كان قبل البنية. وليس لذلك دور في تقويض التصور إلا إذا شمل التقويض أساً من الأسس.

فالإعراض عن الاهتمام بهوية الذبيح كما جاء في دعوة الطالب لا يقوض عنصر الذبيح، وإغفال خبر إبراهيم مع ماريّا ابن أوس لا يدمر مسار الإعجاز، وفي المقابل فإن إخبار التوراة عن رحلات إبراهيم ما عدا رحلة الحجاز يمكن أن يقوض التصور الإسلامي، بما أن ذلك إن أثبت يشكك في عناصر أخرى كبناء البيت واعتبار الذبيح إسماعيل، بل إنه يلغي شعائر الحج.

لعل ذلك كان سبباً كافياً لحث سيد القمني على تدارك نقص لاحظته

في التوراة، فسعى سعيا جادا إلى سد تلك الثغرة، مقوما تحريفا طرأ في نظره في الكتاب المقدس، وأثبت سكن إبراهيم البيت، وكان يلملم أخبارا ويربط بينها أحيانا ربطا لا يخلو من تعسف.

ولقد عجت آراء محمد إبراهيم الفيومي وأحمد سوسة بمثل ما ذكر القمني، فاتفق جميعهم على تقرير ارتحال إبراهيم إلى الجزيرة العربية وسكنه الحجاز دهرًا، وتخليفه ابنه إسماعيل بين العرب، ولم تسلم آراؤهم تلك من غلو بدا في النص على عرويته والقول أحيانا في عراقتة.

- المستوى الثالث يهتم علاقة الأسس بالعناصر والوحدات، وهي في تصور إبراهيم قارة الحضور متغيرة البنية، فقد بدأت الأسس تظهر في القرآن مثل المسار العقدي والمسار الأسري ومسار الإعجاز، ثم أكمل المحدثون مسار إبراهيم الجغرافي وأسس فضائله، وقد ظلت ثابتة إلى عصرنا ولم يضاف إليها المصنفون جديدا، وإن لاحظنا أحيانا في دراسة سيد القمني ومهران وأهل الإصلاح والأيدولوجيا الأصولية إعراضا عن فضائل إبراهيم وانصرافا عن ذكر صفاته.

غير أن لامبالاتهم بذلك لا تعني بالضرورة تقويضا بل يحدث أن الجماعة المرجعية قد تستحضر ذلك الأس من جديد في ظرف من الظروف حسب حاجتها، ونرجح أن الأمر آلى إلى إغفال لما سارع المسلمون إلى إعادة تركيز تصور إبراهيم وإحيائه، فاهتموا بالجوهري وأهملوا ما لم تحصل منه إفادة، وقد كان ذلك منهم حين أحسوا بأثر المعارف العلمية الطارئة في حياة المسلم المعاصر.

أليس اعتبار إبراهيم عالما بالكيمياء في قول طنطاوي جوهري بديلا لتلك الفضائل؟ ثم أليس القول في جهاده عند سيد قطب والدعوة إلى فهم معاني الذبح في مقال محمد الطالبي مما يعدل القول في شيب إبراهيم

وغيرته؟ ألا نرى أن اعتباره ناسخاً لمقالة الماديين الوثنيين فضل جديد؟ إن التغير طال بعض محتويات الأسس وشمل مواقعها، لكن ذلك لم يؤل بالمسلمين إلى تدمير، ما دامت الذهنية الثقافية المنتجة لم تتغير.

بم نحل هذا التغير النسبي؟

إن ما أثبتناه سابقاً في تحليلنا يسمح بوصف تصور إبراهيم، فهو نسيج من المتشابهات في الثقافة العربية الإسلامية، إذ بين اختفائه في الغار ويم موسى علاقة وبين محنته وصلب المسيح وشائج، وفي عبوره الماء وتحول الرمل دقيقاً ما يشبه كرامات الأولياء. من جهة أخرى كان أثر الثقافة اليهودية بادياً، فليست الأخبار عن سارة إلا دليل تواصل بين ثقافتين، ودليل افتراض بين طرفين. وفي هذا الالتقاء حول إبراهيم معنى، فالتوراة في المصنفات الإسلامية مصدر ثانٍ احتاج إليه المخبرون وهم يكملون التصور، ومن ثم كان موقف المسلمين من الثقافة الكتابية متردداً، بين رفضها والإقبال عليها، وإن غلبوا نهاية موقف الإفادة مما لم يخالف القرآن ولم يكن له أثر في تحويل عقائدهم.

متى يجوز الحديث عن تغيير في بنية التصور؟ إن تصور إبراهيم لم يتغير منذ أن تثبتت بنيته، وفي العادة لا تتغير بنى التصورات الثقافية إلا بشرط تغير آليات الذهنية الثقافية المنتجة، وقد لمسنا مثل ذلك فيما تدبره كمال الصليبي في الثقافة المسيحية، فقد أضاف مسار ألوهة إبراهيم، وأظهره في صورة شيخ القبيلة، لما كان ينظر في التوراة، فخالف بذلك السائد في ثقافته.

إجمالاً، بدا التصور في الثقافة العربية الإسلامية محكوماً بقوانين قد

تكون قارة في مجمل النصوص:

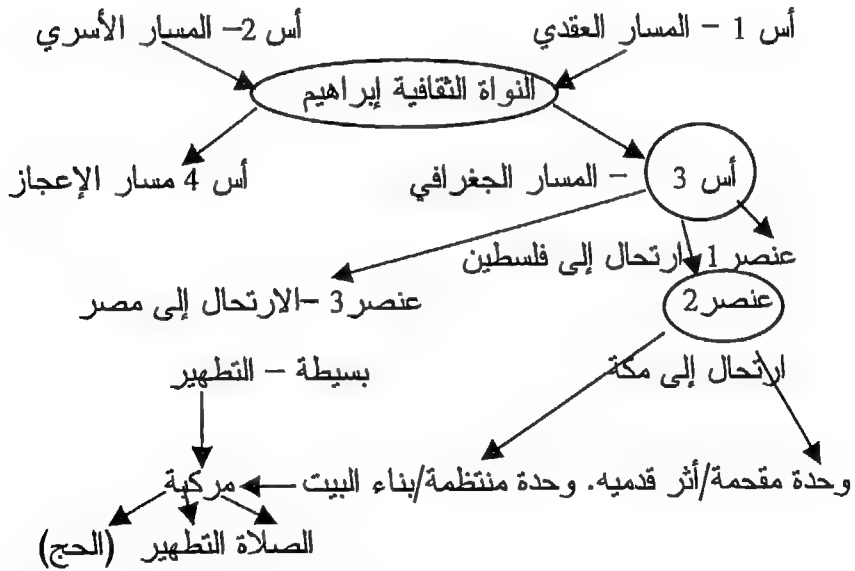
- كل تغير في الوحدات لا يعني تغيراً في البنية.

- كل تغير في العناصر لا يعني تغيراً في البنية.
- كل تغير في الأسس يعني تغيراً في البنية.
- كل تغير في بنية التصور يعني تغيراً في الذهنية الثقافية المنتجة.

ج - النواة الثقافية

تأتي النواة الثقافية بمنزلة الجوهر في التصور، وهي أصل تدور حوله بقية المكونات، وكل تصور يتنامى تدريجياً بتأويلها المستمر، وكما كانت النواة مليئة بالأسرار والدلالات تمكن أهل ثقافة ما من تحيينها في كل عصر والنفوذ من ذلك إلى تجديدها.

وقد بان لنا أن مثل هذا الرسم يوضح شكل التصور في علاقته بالنواة:



إن ما جاء في نصوص المسلمين إنما هو توسعة للنواة كانت الغاية منها تفسيرها وتقديم معارف تمكن من إدراكها على نحو يفهم به المعتقد، وقد

أخذت هينتين:

- هيئة الأسطورة وما جاء في معناها.

- هيئة الرمز المشحون بقيم.

4- في تماسك التصور والعلاقات بين البنى

أ- تماسك التصور

لا تحتفظ الوحدات بذاتية خاصة ولا يمكنها أن تكون منعزلة عن غيرها، ويتعذر دائما تشكلها الذاتي، فكل وحدة إن عزلت عن التصور لا دلالة لها، فالكبش الذي رعى أربعين خريفا في الجنة لا دلالة له ثقافيا إلا وهو موصول بتصوره، ولا دلالة لعنصر الذبيح إلا في علاقته بالمسار الأسري من جهة وبالمسار العقدي من جهة أخرى. ولا معنى لوجود أسس وعناصر ووحدات في غياب نواة ثقافية جامعة.

أليست النصوص التي أخبرت عن إبراهيم قولا موصولا بالقرآن؟ ألم نجد لكل مكونات التصور اتصالا بعبارات قرآنية؟

لما كانت النصوص مكملة للقرآن وجارية في قصصه ومتصلة بلغته جاز اعتبار النص الإسلامي أوسع من القرآن والحديث والإجماع؟⁽¹⁴⁾

لقد كان الجنوح إلى ثقافة الآخر بحثا عن تماسك التصور ومنعا لتنافر قد يحدث بين العناصر، أو تعارض ممكن، غير أن ذلك لم ينته بانتهاء البنينة والتكميل، وإنما تكرر في عصرنا، فطنطاوي جوهري وسيد القمني ومحمد بيومي مهران، وهم يستفيدون من العلوم المعاصرة استفادة لم تخل

(14) - حين بدأنا الاهتمام بتصوير إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية ما كنا نعتقد أن دراسته قد تقضي بنا إلى إعادة النظر في مفهوم النص الإسلامي.

أحيانا من تلبس، كانوا يسلكون سبيل القدامى في تعاملهم مع الثقافة اليهودية. لكن، ألا يعني ذلك أن العلوم الحديثة قد أحدثت اضطرابا في رؤية التصور؟ أليس ذلك يعني شك المسلمين في صلابة حججهم وفاعلية أخبارهم القديمة في عصر جديد انبجس بعلم ونهض بعقلانية؟ ألا يعني ما ذكرنا أن العناصر الأسطورية لم تعد قادرة على التفسير ان اكتفت بذاتها، وهي غير متمكنة من إشباع المجموعة الثقافية النفسي؟ فكان ان احتاجت إلى العلوم الحديثة خشية تقويض ومنعا لسقوط. أليست نتائج العلم مما يعاد به إنتاج تصور إبراهيم؟

كيف تلتحم أجزاء التصور وتكتمل وهي في الأصل شتات؟ حين بدأنا النظر إلى مسألة تكميل التصور احتجنا إلى مفهوم الثغرة، فلقد كانت مهمة المسلمين سد كل الثغرات التي خلفها القرآن من جهة، والعمل على إيجاد روابط متينة بين الوحدات والعناصر قصد الانتهاء إلى بنية مثلى من جهة أخرى. والثغرة كانت بمثابة مغفل يمكن أن يظهر في التصور، وهي تتجم عن غياب وحدات أو عناصر أو أسس غير قادرة على تكميل البنية. ولذلك كانت بعض المكونات المقحمة في دلالتها الأيديولوجية غير قادرة على الانتظام، زيادة على أنها لم تسد الثغرات. في حين كانت الوحدات المنتظمة قادرة على أخذ موقع في مكان شاغر في شبكة التصور. إن ذلك يفضي بنا إلى تبين قانون خاص هو أن التصور الثقافي يبدأ بالثغرات فوجودها علامة ديناميكية الثقافة ، لينتهي بعد ذلك إلى الاكتمال، ثم يصل إلى التكرار الدوري، لتقع ثغرات جديدة قد تؤدي إلى تغييره. فوجود الثغرة في مبدئه وفيما بعد تثبيته ضروري في البنية أو في التقويض. إنها ما به تتجدد الثقافة، وهي التي تعكس تنوعا.

هكذا فإن زمن اكتمال التصور هو زمن سد الثغرات والبحث عن
المغفل.

ولا بد من التذكير بأن الثغرة قد يقابلها نقيض في التصور، فهي
في معناها الأول نقصان، يلزم نشأته إلى حين بنينته في حين أن نقيضها
هو الزائدة، أي ما يظهر في التصور بعد استوائه واكتماله وقد قصدنا تحديدا
ما نسميه الفجوة⁽¹⁵⁾ وهي إذا حدثت في التصور بعد اكتماله خلفت اضطرابا.
وعموما فإن هذا لا يشمل التصور الثقافي بل يهم البنى المادية.

ب - العلاقات بين البنى

في المدونات لا يمكن ضبط ظهور التصور الثقافي بدقة، كما لا
يمكن تحديد بنية البداية. فإذا كان القرآن أول نص تظهر فيه تلك البنية، فمما
لا شك فيه أن المروي الشفوي قبل هذا الحدث كان يحتوي على بعض
الأخبار حول إبراهيم، خاصة إذا سلمنا بأن بعض العرب كانوا موحيين
وأنهم اطلعوا على التوراة، وفي المقابل يمكن تحديد البنية الوسيطة والبنية
المتلى وما لحقها.

إن مكونات التصور تقوم في بنية البداية على نموذج متراس غير
منتظم، ولا يبدأ المصنفون ترتيب الأجزاء إلا بالانتقال إلى البنية الوسيطة،
ثم يظهر النظام في حالة الاكتمال، ولا يمكن بأي حال اعتبار البنية الأولى
فوضى وإنما لها نظامها الخاص.

إن البنى الثلاث أطوار، كما أن اكتمال تصور إبراهيم لا يحدث إلا
داخل مجاله المعرفي الذي ظهر فيه أي مجال المعرفة الدينية، ولذلك
فالجماعة المرجعية لما دشنت القول فيه سعت آليا إلى إقامته في نظام أمثلي،

(15) - "فجا الشيء فتحه والفجوة من الشيء في سعة"، اعتمادا على هذا المعنى اللغوي أسسنا هذا المصطلح،
راجع لسان العرب مادة فجو.

وفي كل مرة من تعاملها مع تلك الأطوار كانت تقوم بالتفكيك والتركيب. وقد انتهى المسلمون من ذلك إلى نظام مثالي في قصص الأنبياء وفي المعرفة التاريخية. والملاحظ أن ما جاء في التفسير والأحاديث ما كان يعني تقصير المفسر والمحدث في تكميل التصور، وإنما كانا منشغلين عنه بتأسيس الصنف المعرفي، فحاجتهما هي التي تلزمهما بالتكميل أو تجعلهما في حل منه.

في الطورين الأولين، يسهل دائما إغفال بعض المكونات وتعويضها أو حتى تقويضها، ولكن إذا ما تثبتت يصعب ذلك ويستحيل، ومن ثم فإن كل تغيير حدث لم يهم ما هو جوهري في تصور إبراهيم.

5- ثبات تصور إبراهيم وصيرورته

لئن كان تصور إبراهيم الثقافي يمر بثلاث بنى أساسية، فإن هذا لا يعني إطلاقا أن التصور متحول صائر فقط، بل هو ثابت وفي نفس الوقت متغير⁽¹⁶⁾، فالثابت عندنا يحتفظ بنفس القيمة، وهو جملة الأفكار التي تظل هي هي على مر الأزمان، وتؤدي نفس الوظيفة⁽¹⁷⁾. لفهم ذلك لا بد من النظر في كيفية بناء التصور، وقد استخلصنا ذلك من دراستنا لتصور إبراهيم، فبان لنا أنه يتم وفق ثلاث طرق:

- نمو كمي في مجموع المعرفة، وذلك حين تتكثف النصوص وتنتمي حول النواة الثقافية.
- إعادة توزيع العناصر والوحدات من مسار إلى آخر.

⁽¹⁶⁾ Constant mais variant -

⁽¹⁷⁾ - راجع محمد عابد الجابري: مقال ثبات في الموسوعة الفلسفية العربية، ج 1، ص 309

- الإغفال والتثبيت والتقويض، ولا بد من الانتباه إلى أن بعض العناصر المغفلة قد تستحضر من جديد إذا ما رغبت الجماعة في إحيائها، لأنها في الأصل لم تدمرها.

إن تلك الطرق تظهر في ثبات التصور على النحو التالي:

- متغير كمي بازدياد عدد الأسس والعناصر والوحدات.

- متغير كيفي حين تبدو ماهية العنصر متغيرة (الذبيح إسحاق ثم إسماعيل).

- متغير دلالي دون تغيير الوظيفة وذلك مثلاً حين يصبح إبراهيم دالاً على العلوم الحديثة.

إن تغيير التصور لا يبدأ فقط من ابتكار تصورات جديدة دالة على الفكر والوجود بل كذلك من تقويض التصور برمته، وإذا كانت الحالة الأولى حاصلة اليوم فإن الثانية غائبة في حاضر العرب المسلمين، رغم ما لاحظناه من قلق اعتقاد وتوتر قد يمكن من تغيير.

ويمكن للناظر أن يرصد تغير التصور من خلال ملاحظة:

- فقدان الأسس القديمة هيمنتها على نفسية الجماعة، وذلك يتجلى من الشك في التصور، ومن إعراض الناس عنه، وكأن الجماعة المؤسسة ما عادت قادرة على ضمان استمرارية القديم، أو بدأت تفقد مواقعها، فكان أن لجأت في حاضرنا اليوم إلى إعادة تشكيل معرفتها القديمة.

- وجود التصور الموازي، فهناك طرح جديد ينفي مقولة أهمية العرق والمعتقد في تحقيق الإيلاف ونقصد المقولة الاقتصادية بوصفها إنتاج الذهنية الثقافية الجديدة.

- غياب التجانس بين الجماعات، فبعد أن كانت المجموعة الثقافية واحدة على الإجمال، وإن تفرقت إلى سنة وشيعة وخوارج، والتقت جميعها

حول إبراهيم، هي اليوم مشنتة على نحو يغيب فيه كل انسجام، فأنى لعلماني أن يسلم بتصور إبراهيم وأن يقبله ببسر، إضافة إلى وجود كتل سياسية قامت مقام الفرق السياسية القديمة، وهي تنشئ تصورات جديدة لا علاقة لها في الغالب بما كان.

إن عملية التغيير الثقافي تدريجية مطردة لا تظهر ببسر، وإنما لا بد لها من حقب طويلة تظهر فيها، وما دامت الذاكرة تتقل مجموعة من النصوص المحددة الثابتة من جيل إلى جيل فهي تعيد تركيز القديم.

يحدث التغيير الثقافي بظهور تنازع بين ما يمكن أن نسميه في الذهنية الثقافية القديمة "لازم الوقوع والدمهش" وما يمكن اعتباره في الذهنية الثقافية الجديدة "مستحيل الوقوع"، وهو صراع بين اللامعقول والمعقول. وإذا كانت الأولى قد عملت على التسوية بينهما، فإن الثانية اجتهدت في فك ارتباطهما. فهناك فرق بين النظر إلى حدث يفرض نفسه على العقل معطى باعتباره حدثاً فعلياً وحدث غير متحقق في أصله سعى المسلمون إلى تحقيقه في التاريخ باعتباره واقعة.

وأخيراً، فإن ما أثبتنا في تحليلنا للنصوص التي أخبرت عن إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية يغرينا بالبحث في كيفية نشوء تصورات أخرى، ولعلنا إن اعتمدنا في النظر نفس الآليات أفدنا منها، وتعمقنا في مسائلها المتشعبة، وأمکننا بيان تشابهها بغيرها. في كل الأحوال إن تصور إبراهيم نموذج حاولنا من خلال دراسته إرساء طريقة في التعامل مع التصورات الثقافية، وغيره من التصورات يصلح لأن يكون مواد بحث مستقل إذا كان ما ذكرناه صائباً.

تلك مساهمة متواضعة، وذلك حظ قليل من المعرفة، وما غاب عنا من الحكمة مازلنا نطلبه.

الفهارس

المصادر باللسانين العربي والفرنسي*

أ- باللسان العربي

* - آملّي جوادي

تفسير سورة إبراهيم، ترجمة عرفان محمود، دار الهادي ط 1، بيروت، 1994.

* - ابن الأثير أبو الحسن عز الدين ت 630 هـ

البداية والنهاية، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت لبنان 1982.

جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار لبنان، ط 1، 1969.

الكامل في التاريخ، تحقيق عبد الله القاصي، دار الكتب العلمية ط 2، بيروت، 1995.

* - الإدريسي أبو عبد الله الشريف ت ق 6 هـ

نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب، بيروت ط 1، 1989

* - الأزرقّي أبو الوليد بن أحمد الحفيد ت 244 هـ

أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تحقيق رشدي الصالح ملحس، دار الثقافة مكة ط 2، 1965.

* - الإصفهاني أبو الفرج ت 356 هـ

الأغاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

*- رتبنا ترتيباً الفبائياً واستغنيا عن ابن ولي وقمنا اللقب على الاسم.

- * - ابن اطفيش الأباضي الخارجي ت 1914 م
جامع الشمل في أحاديث خاتم الرسل، دار الجيل، بيروت 1988.
- * - الألوسي محمود شكري 1342 هـ
بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تحقيق محمد الأثري دار الكتب
العلمية بيروت.
- * - إنجيل متى، طبعة دمشق 1976.
- * - ابن أنس مالك ت 179 هـ
الموطأ، الكتب الستة، طبعة اسطنبول، تركيا، 1981.
- * - البخاري محمد بن إسماعيل ت 256 هـ
صحيح البخاري، الكتب الستة، طبعة اسطنبول، تركيا، 1981.
- * - البديري جمال عبد الرزاق
نبي العراق و العرب، طبعة الدار العربية، بغداد 1989.
- * - البغدادي السويدي ت 620 هـ؟
سبائك الذهب، دمشق، 1983.
- * - البغدادي صفي الدين ت 722 هـ؟
مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة و البقاع، تحقيق محمد البجلاوي، دار
المعرفة بيروت
- * - ابن بطوطة شمس الدين الطنجي ت 797 هـ
تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق عبد الهادي
التازي، طبعة أكاديمية المملكة المغربية، 1997.
- * - البكري أبو عبيد ت 487 هـ
المسالك والممالك، تحقيق إدريان فان ليوفن وأندري فيون، الدار العربية
للكتاب، 1992.
- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق مصطفى السقا، عالم
الكتب، بيروت.

- * - البلاذري أبو الحسن أحمد بن يحيى ت 279 هـ
فتوح البلدان، مراجعة رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت
1987.
- * - أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميد الله، دار المعارف مصر.
- * - البهي محمد
تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية و التطبيق، مكتبة وهبة القاهرة.
- * - الترمذي أبو عيسى محمد ت 287 هـ
الجامع الصحيح، الكتب الستة، طبعة اسطنبول تركيا، 1981.
- * - التوحيدي أبو حيان ت 400 هـ؟ 414 هـ؟
الإمتاع و المؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة،
بيروت لبنان.
- * - الثعلبي النيسابوري أبو إسحاق أحمد بن محمد ت 427 هـ
قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان،
د.ت.
- * - ابن جبير أبو الحسين محمد بن أحمد ت 614 هـ
رحلة ابن جبير، دار صادر بيروت 1988.
- * - الجاحظ عمرو بن بحر ت 255 هـ
الحيوان، المجمع العلمي العربي الإسلامي، منشورات محمد الداية، بيروت
1969.
- الرسائل، مجلدان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل ط 1، بيروت
1991.
- * - جاد المولى محمد أحمد
قصص القرآن، المكتبة الأموية، دمشق بيروت 1978.

- * - الجزائري عبد الرزاق بن حمادوش ت 1197 هـ
لسان المقال في النبأ عن النسب و الحال، تحقيق أبي القاسم سعد الله، المكتبة
الوطنية، الجزائر 1983.
- * - الجزائري نعمة الله
قصص الأنبياء، تحقيق محسن عقيل، دار البلاغة، ط 2، بيروت، 1993.
- *-الجعفي المفضل بن عمر ت 180هـ
الهفت الشريف من فضائل مولانا جعفر الصادق،تح مصطفى غالب دار
الأندلس 1964.
- * - جوهري طنطاوي ت 1940 م
تفسير القرآن الكريم، دار الفكر بيروت، د.ت.
- * - الجويني أبو المعالي ت 478 هـ
الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق عبد المنعم عبد الحميد
و محمد يوسف موسى، مكتبة السعادة، مصر 1950.
- * - حافظ عماد زهير
القصص القرآني بين الآباء و الأبناء، دار القلم ط 1 دمشق 1990.
- *- حجازي محمود فهمي ت 1972 م
التفسير الواضح، دار الكتاب العربي، بيروت 1982.
- * - ابن حزم أبو علي أحمد بن سعيد ت 456 هـ
الفصل في الملل والأهواء و النحل، القاهرة 1321هـ.
- * - حسين طه ت 1973 م
في الشعر الجاهلي، دار الكتب المصرية القاهرة.
- *- الحطيئة
ديوان الحطيئة، تحقيق ودراسة أبي الحسن السكري، مطبعة التقدم، القاهرة.

- * - الحموي ياقوت ت 626 هـ
- معجم البلدان تحقيق فريد عبد الغني، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
- * - الحميري محمد بن عبد المنعم ت 900 هـ
- الروض المعطار في خبر الأمصار، تحقيق إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة ط 2، 1980.
- * - ابن حنبل أحمد ت 241 هـ ؟ 243 هـ؟
- مسند أحمد بن حنبل، الكتب الستة، طبعة اسطنبول، تركيا، 1981.
- * - الحنفي عبد الباسط ت 960 هـ
- تاريخ الأنبياء الأكابر و بيان أولي العزم منهم، تحقيق محمد كمال عز الدين علي، دار عالم الكتب بيروت 1992.
- * - الخازن علاء الدين البغدادي ت 725 هـ
- لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الفكر 1979.
- * - خالد محمد خالد
- الديمقراطية أبدا، مؤسسة الخانجي، القاهرة 1952.
- * - ابن خلدون عبد الرحمان ت 808 هـ
- المقدمة، دار الكتاب اللبناني، 1986.
- * - أبي داود السجستاني ت 275 هـ
- سنن أبي داود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا بيروت.
- * - داية نجم الدين ت 640 هـ
- التأويلات النجمية، دار الفكر 1970.
- * - الدميري كمال الدين محمد بن موسى ت 309 هـ
- حياة الحيوان الكبرى، القاهرة 1966.

- * - الرازي فخر الدين ت 606 هـ
تاريخ مدينة صنعاء، تحقيق سهيل زكار، دمشق 1975.
- * مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، ط 3، بيروت د ت.
- * - الراوندي سعيد بن هبة الله
قصص الأنبياء، تحقيق غلام رضا عرفانيان، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، د ت.
- * - الرجال راشد عبد المنعم (جامع)
تفسير ابن عباس المسمى صحيفة علي بن أبي طلحة، مؤسسة الكتاب الثقافية ط 1، بيروت 1991.
- * - رضا محمد رشيد
تفسير المنار، القاهرة د ت.
- * - الزمخشري أبو القاسم محمد بن عمر ت 548 هـ
الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة بيروت لبنان د ت.
- * - السبتي الأموي أبو الحسن علي ت 723 هـ
تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم حثالة الأغبياء، تحقيق محمد رضوان الدايه، دار الفكر، ط 1 دمشق سوريا 1990.
- * - ابن سعد محمد ت 230 هـ
الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية ط 1، بيروت 1990.
- * - ابن سلام الجمحي ت 231 هـ
طبقات الشعراء، تحقيق محمد السويد، دار إحياء العلوم، بيروت 1998.

- * - السمعاني أبو سعيد بن منصور التميمي ت 562 هـ
كتاب الأنساب، تحقيق عبد الله البارودي، دار الجنان، ط 1، بيروت 1988.
- * - السنجاري حسن بن المكزون ت 638 هـ
رسالة تزكية النفس في معرفة العبادات في أسعد أحمد علي، معرفة الله
والمكزون السنجاري، ج 2، ص.ص 263-304.
- * - سوسه أحمد
العرب واليهود في التاريخ حقائق تاريخية تظهر من المكتشفات الأثرية،
سلسلة الكتب الحديثة د ت
- * - شحاذه محمد إبراهيم داود
ألف معلومة و معلومة، مؤسسة الريان للطباعة و النشر، د ت د م.
- * - الشهرستاني محمد بن عبد الكريم ت 548 هـ
الملل و النحل، القاهرة 1968.
- * - الشيرازي أبو محمد ت 606 هـ
عرائس البيان في حقائق القرآن و بهامشه تفسير ابن عربي، مخطوط بمكتبة
الأسد سوريا تحت رقم و 4776 ن.
- * - أبو صعيديك محمد وإبراهيم محمد علي
تفسير سورة الأنعام، دار النفائس، ط 1، الأردن، 1992.
- * - ابن أبي الصلت أمية ت ق الإسلام
ديوان أمية بن أبي الصلت، تحقيق سيف الدين الكاتب وأحمد عصام الدين
الكاتب، دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان د ت.
- * - الصليبي كمال
خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل، دار الساقى لندن، 1988.
- * -التوراة جاءت من جزيرة العرب،تر عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث
العلمية، بيروت .

- * - الطبرسي أبو الفضل بن الحسن ت 548 هـ
إعلام الوري بأعلام الهدى، مكتبة الحياة، بيروت لبنان 1985.
- * جوامع الجامع في تفسير القرآن المجيد، دار الأضواء بيروت، لبنان 1985.
- * مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق هاشم الرسولي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت
- * - الطبري علي بن ربن ت 242 هـ؟
الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد، طبعة مصورة عن طبعة المقتطف القاهرة 1923، د ت.
- * - الطبري محمد بن جرير ت 310 هـ
تاريخ الرسل و الملوك، دار الفكر بيروت 1987.
- * جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف القاهرة 1971.
- * - الطوسي أبو جعفر محمد بن الحسن ت 460 هـ
التبيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي بيروت د ت.
- *- ابن عاشور محمد الطاهر ت 1983 م
تفسير التحرير والتنوير، ط تونس 1984.
- * - عبد الجبار بن أحمد الهذلي ت 415 هـ
تثبيت دلائل النبوة، بيروت 1966.
- * تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت لبنان، د ت.
- * المغني في أبواب التوحيد و العدل، تحقيق محمود محمد الخصري القاهرة 1965.

- * - ابن عبد ربه أحمد ت 328 هـ
- العقد الفريد، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان 1986.
- * - عبد الحميد محمد حسني
- أبو الأنبياء إبراهيم الخليل، دار سعد القاهرة، د.ت.
- * - ابن عربي محي الدين ت 638 هـ
- مخطوط تفسير القرآن، مكتبة الأسد سوريا رقم ص 186596.
- * - عطاء مصطفى عبد القادر (جامع)
- قصص الأنبياء لابن جرير الطبري، دار الفكر بيروت 1989.
- * - العقاد عباس محمود ت 1964 م
- إبراهيم أبو الأنبياء، منشورات المكتبة العصرية، بيروت د.ت.
- * - علي أسعد أحمد
- تفسير القرآن المرتب، دار السؤال دمشق 1996.
- معرفة الله و المكزون السنجاري، دار السؤال دمشق 1996.
- * - العمادي أبو السعود محمد ت 951 هـ
- تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، لبنان د.ت.
- * - الفقي محمد
- قصص الأنبياء و المرسلين، مكتبة وهبة، القاهرة.
- * - الفيومي محمد إبراهيم
- الفكر الديني الجاهلي قبل الإسلام، عالم الكتب، القاهرة د.ت.
- * - القاسمي جمال الدين ت 1914 م
- دلائل التوحيد و محاسن التأويل، القاهرة ط 2، 1914.
- * - ابن قتيبة أبو عبد الله بن مسلم ت 276 هـ
- * فضل العرب والتبنيه على علومها، تح وليد محمود خالص، منشورات
المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط 1، 1986

- * المعارف في أخبار العرب و أنسابهم، تحقيق ثروت عكاشة، دار المعارف ط 2 مصر.
- * - القرآن الكريم
- * - القرماني علي بن محمد ت 1019 هـ
- أخبار الدول و آثار الأول، دمشق، 1986.
- * - القزويني زكرياء ت 650 هـ
- آثار البلاد و أخبار العباد، دار صادر بيروت 1960.
- * - القشيري عبد الكريم ت 456 هـ
- لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسيوني، دار الكتاب العربي، القاهرة د ت.
- * - القضاعي أحمد بن علي ت 454 هـ
- الإنباء بآباء الأنبياء، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
- * - قطب سيد ت 1966م
- في ظلال القرآن دار إحياء الكتب العربية، بيروت 1972.
- * - قطب عبد الرزاق
- أنساب العرب، مكتبة الحياة بيروت، ط 1، 1968.
- * - القلقشندي أحمد بن علي ت 831 هـ
- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية ط 1 بيروت 1989.
- * - القمني سيد
- النبى إبراهيم والتاريخ المجهول، سينا للنشر، مصر 1992.
- * - القنوي أبو المعالي صدر الدين ت 673 هـ
- تفسير القنوي، تحقيق عبد القادر أحمد عطاء، دار الكتب الحديثة، القاهرة 1970.
- * - الكتاب المقدس، ترجمة تفسيرية، القاهرة 1980.

- * - ابن كثير القرشي الدمشقي إسماعيل ت 747 هـ
- * البداية و النهاية، تحقيق مجموعة، دار الكتب العلمية ط 4 بيروت 1988.
- * تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة بيروت لبنان.
- النهاية في الفتن والملاحم، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، دار الجيل بيروت.
- * - الكرمانلي أحمد حميد الدين ت 411 هـ
- مجموعة الرسائل، تحقيق مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- * - الكسائي محمد بن عبد الله ت 119 هـ؟
- قصص الأنبياء، القاهرة د ت.
- * - الكلبي هشام بن محمد بن السائب ت 204 هـ
- الأصنام، تحقيق أحمد زكي، الدار القومية للطباعة و النشر، القاهرة 1965.
- * - الكليني محمد ت 329 هـ
- أصول الكافي، ترجمة و شرح سيد جواد مصطفى، طهران، د ت.
- * - اللواساتي سيد حسن
- تواريخ الأنبياء، دار الاتحاد ط 1، دمشق 1964.
- * - المراغي أحمد مصطفى ت 1945 م
- تفسير المراغي، طبعة مصطفى بابي الحلبي مصر 1962.
- * - المجلسي محمد باقر ت 1111 هـ
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ط 3 بيروت 1983.
- * - محمود مصطفى
- القرآن محاولة لفهم عصري، دار الشروق بيروت 1970
- * - مخطوط قصص الأنبياء مجهول المؤلف، مكتبة الأسد، دمشق رقم 17287.

- * - المسعودي علي بن الحسين ت 346 هـ
- مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقيق يوسف أسعد داغر، بيروت 1965.
- * - مسند مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ت 261 هـ
- الكتب الستة، طبعة اسطنبول تركيا، 1981.
- * - المصري ذو النون ت 246 هـ
- الحلية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ت.
- * - المقدسي المطهر بن طاهر ت 358 هـ
- البدء والتاريخ، منسوب لأبي زيد البلخي، نشر كليمان هوار، 1899.
- * - مقديش محمود ت 1813 هـ
- نزهة الأنظار في عجائب التواريخ و الأخبار، تحقيق علي الزواري، دار الغرب الإسلامي، ط 1، بيروت لبنان، 1988.
- * - ابن منبه وهب ت 114 هـ
- التيجان في ملوك حمير، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد 1347 هـ.
- * - مهران محمد بيومي
- دراسات تاريخية في القرآن الكريم دار النهضة العربية، بيروت 1988.
- * - النجار عبد الوهاب
- قصص الأنبياء، عالم الكتب ط 3 بيروت.
- * - الندوي أبو الحسن علي
- قصص النبيين، مؤسسة الرسالة ط 20 بيروت 1983.
- * - ابن النديم محمد بن إسحاق ت 385 هـ؟
- الفهرست، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- * - النسائي أحمد بن علي ت 303 هـ
- سنن النسائي، دار الكتاب اللبناني بيروت.
- * - نقرة التهامي
- سيكولوجية القصة في القرآن، الشركة التونسية للتوزيع، ط 2، 1987.

- * - النويري شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب ت 733 هـ -
نهاية الأرب في فنون الأدب، المؤسسة المصرية العامة، د.ت.
- * - الهروي أبو الحسن علي ت 611 هـ -
الإشارات إلى معرفة الزيارات، تحقيق جانين سورديل، دمشق 1953.
- * - ابن هشام أبو محمد عبد الملك ت 213 هـ -
السيرة النبوية، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل بيروت 1975.
- * - اليعقوبي أحمد بن أبي يعقوب ت 284 هـ -
تاريخ اليعقوبي، طبعة بيرما بريل، 1989.

ب- باللسان الفرنسي*

- * HICHEM DJAIT
La personnalité et le devenir Arabo-Islamiques, seuil, Paris,
1974.
- * MOHAMED TALBI,
Foi d'Abraham et foi islamique, Islamochristiana N° 5/1979.
La foi d'Abraham, Le sens d'un nonsacrifice, Islamochristiana,
8/1982.

* - هل يمكن اعتبار ما كتب بلسان فرنسي ينتمي إلى الفكر العربي الإسلامي؟ يبدو أن الدارسين انتهوا من ذلك إلى أن اتخاذ اللسان الفرنسي وسيلة تعبير عن الفكر لا يمنع كونه عربيا مادام صاحبه عربيا.

المراجع باللسان العربي**

- أركون محمد
الإسلام والأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم الصالح، مركز الإنماء القومي،
بيروت 1990.
- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم الصالح، دار الساقى، ط 1،
بيروت 1993.
- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر هاشم الصالح، دار الساقى لندن، 1990.
- *- الإصفهاني أبو نعيم ت 430 هـ
دلائل النبوة، ط حيدر آباد 1320 هـ
- أونج والترج
الشفاهية و الكتابية، ترجمة حسن عز الدين البنى، عالم المعرفة عدد 182،
فيفري 1994
- *- الباجي أبو الوليد ت 474 هـ
إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب
الاسلامي ط1،
بيروت، 1981
- *- الباقلاني أبو بكر محمد بن الطيب
إعجاز القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة 1967.

** -إن ما نضع امامه علامة نجمة هو في الأصل معروف عند الدارسين بأنه مصدر ولكنه هنا ثانوي في النظر
لذلك الحقناه بالمراجع.

- البدوي عبد المجيد
مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي منذ مطلع القرن
إلى موفى الستينات، منشورات كلية الآداب منوبة 1996.
- *- البرادي أبو إبراهيم ت ق 4 هـ
الجواهر المنتقات لإتمام ما أخل به كتاب الطبقات القاهرة، د ت.
- بروكلمان كارل
تاريخ الأدب العربي، تر عبد الحليم النجار، ج 3، دار المعارف مصر.
- *- البغدادي أبو منصور عبد القاهر
أصول الدين، دار المعارف مصر، 1964.
- *- البغدادي الخطيب أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت ت 463 هـ
تقييد العلم، تحقيق يوسف العش، دمشق 1949.
- التفريتي مصطفى بن الحسين
نقد الرجال، طهران 1318.
- *- التستري سهل ت 283 هـ؟ 293؟
تفسير القرآن العظيم، مصر 1908.
- تليمة عبد المنعم (مترجم)
سيميوطيقا الثقافة، في "مدخل إلى السيميوطيقا" ج 2، الدار البيضاء 1986.
- *- التميمي أبو العرب ت 388 هـ
طبقات علماء افريقية، الدار التونسية للنشر، 1985.
- كتاب المحن، تحقيق يحيى وهب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت
لبنان.
- تورين آلان
نقد الحداثة، تر أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997.
- *- التيجاني أبو محمد بن أحمد ق 5 هـ
رحلة التيجاني، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس 1981.

- *- الثوري سفيان ت 161 هـ
تفسير سفيان الثوري، جمع مجموعة، دار الكتب العلمية، بيروت 1983.
- الجابري محمد عابد
بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط 1، 1986 .
- الجابري محمد عابد
تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت.
مقال ثبات، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 1.
- الجرجاني أبو الحسن علي بن محمد ت 816 هـ
التعريفات، الدار التونسية للنشر، 1971.
- الجطلابي الهادي
التفسير اللغوي قضاياها ومناهجها، مخطوط أطروحة دكتورا دولة، كلية
الآداب منوبة 1997.
- جعيط هشام
الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل دار
الطليعة بيروت 1993.
- جلوب محمد فرحان
القدر والإنسان بحث إبستمولوجي في تواريخ اليعقوبي و ابن الأثير، دار
الطليعة 1986.
- *- ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمان بن علي ت 597 هـ
المنتظم في تاريخ الأمم و الملوك، تحقيق محمد عبد القادر عطاء و مصطفى
عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية ط 1، بيروت 1992.
- حامد أبو زيد نصر
مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت 1990.

- * - ابن حبيب محمد ق 3 هـ؟
 أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام، دار الفكر، د ت.
- حرب علي
 لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، بيروت 1991.
- الحسيني هاشم معروف
 الموضوعات في الآثار و الأخبار، لبنان 1973.
- حفني ناصف عصام الدين
 اليهودية بين الأسطورة والحقيقة، دار الخروج بيروت 1985.
- الحلو عامر
 معجم الدراسات القرآنية عند الشيعة، دار الموسم ط 1، بيروت لبنان 1991.
- حنفي حسن
 مقال إيمان، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، 1988 ج 1.
- الخطيب محمد عجاج
 أصول الحديث علومه و مصطلحاته، دار الفكر بيروت 1975.
- خلف الله محمد أحمد
 إشكالية التراث و العلوم الاجتماعية ضمن إشكالية العلوم الاجتماعية في
 الوطن العربي، بيروت 1984
- الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلو المصرية ط 1،
 القاهرة 1953.
- خليفة محمد رشاد
 دلالات جديدة في إعجاز القرآن، القاهرة، د ت.
- * - الداودي شمس الدين ت 945 هـ
 طبقات المفسرين، تحقيق محمد عمر، مكتبة وهبة ط 1، القاهرة 1972.

- ديورانت وول
 قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران و زكي نجيب محمود، لجنة التأليف
 والترجمة و النشر، مصر، 1988.
- ديب فرج الله صالح
 حول أطروحات كمال الصليبي، التوراة في اللغة والتاريخ والثقافة، دار
 الحدث، بيروت 1989.
- * - الذهبي أبو عبد الله ت 748 هـ
 العبر في خبر من غبر، تحقيق صلاح الدين المنجد، ط الكويت 1963.
- * الرازي أبو حاتم ت 522 هـ؟
 الجرح و التعديل، ط دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند 1952.
- رودولف فلهم
 صلة القرآن باليهودية والمسيحية، ترجمة عصام ناصف، دار الطليعة، ط 2،
 بيروت 1974
- الرومي فهد
 منهج المدرسة الحديثية في التفسير، مؤسسة الرسالة، بيروت 1407 هـ.
- الزبيدي أبو الفيض محمد مرتضى الحسيني ت 1205 هـ
 تاج العروس، مصر 1306 هـ
- * - الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله ت 794 هـ
 البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل،
 بيروت 1988.
- * - السجستاني عبد الله ت 250 هـ؟
 كتاب المصاحف، تصحيح و طبع أثر جفري، القاهرة ط 1، 1355 هـ.
- سزكين فؤاد
 تاريخ التراث العربي، ترجمة محمود فهمي حجازي، إدارة الثقافة و النشر
 بالجامعة 1983.

- بن سلامة فتحي
الطلاق الأصلي، في لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، تر عبد الكبير
الشرقاوي، دار توبقال، 1998.
- السواح فرج
الحدث التوراتي والشرق الأدنى، دار علاء الدين، دمشق 1993.
- *- ابن سيرين محمد ت 110 هـ ؟
تفسير الأحلام الكبير، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، لبنان، 1985.
- *- السيوطي جلال الدين ت 911 هـ
الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت 1973.
- تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار النهضة، القاهرة 1976.
- طبقات المفسرين، ط الأسدي، طهران 1960
- الشرفي عبد المجيد
الإسلام و الحداثة، الدار التونسية للنشر، 1990.
- الفكر الإسلامي في الرد على النصارى الدار التونسية للنشر، 1986.
- لبنات، سلسلة معالم الحداثة، دار الجنوب تونس 1994.
- الشيخ محمد وياسر الطائي
مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت 1996.
- صولة عبد الله
الحجاج في القرآن أهم خصائصه الأسلوبية، مخطوط أطروحة دكتوراه
دولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمنوبة، 1997. T 1251.
- ضاهر عادل
- الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقى، لندن 1998.
- طعيمة صابر
التاريخ اليهودي العام، دار الجيل بيروت 1983.

- عبد الباقي محمد فؤاد
المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت
لبنان.
- ابن عبد الجليل منصف
الفرقة الهامشية في الإسلام، مخطوط أطروحة دكتوراه دولة، كلية الآداب
منوبة، ماي 1997.
- المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الاسلامي الأولي، الفكر
العربي المعاصر عدد 68-69، سبتمبر 1989.
- عبد الناظر محسن
مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلامية طبعة الدار العربية
للكتاب 1983.
- عبده محمد ت 1905 م
رسالة التوحيد، القاهرة 1317 هـ
- عبد الواحد علي فاضل
من سومر إلى التوراة، سينا للنشر ط 2 القاهرة 1996.
- عجيبة محمد
موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية و دلالاتها، دار الفارابي، بيروت
لبنان 1994.
- العروي عبدالله
مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي 1996.
- *- العسكري أبو هلال ت 400 هـ
كتاب الفروق، تحقيق أحمد سليم الحمصي، طبعة جروس برس، طرابلس،
لبنان، 1994.

- عناية عز الدين
كمال الصليبي وقلب الجغرافيا الكلاسيكية للتوراة،م، رحاب المعرفة،السنة 2،
1999 عدد 9
- فوكو ميشيل
الكلمات والأشياء، ترجمة مجموعة، طبعة مركز الإنماء القومي، 1990.
- فلايكوفيسكي إيمانويل
عصور في فوضى، ترجمة رفعت السيد، دار سيناء للنشر، ط 1 1995.
- *- القاضي عبد الرحيم
دقائق الأخبار في ذكر الجنة و النار، ط التيجاني المحمدي، مطبعة المنار،
تونس.
- *- القرطبي عبد الله بن أحمد ت 656 هـ
الجامع لأحكام القرآن، طبعة مصر، 1968.
- *- القمي أحمد بن إبراهيم ت 310 هـ؟
محن الأنبياء والأوصياء والأولياء، دار العلم، بيروت د ت.
- قوجة منصف
الفتنة الكبرى من خلال مصادر خوارجية ، الدار التونسية للنشر 1994.
- لومبار جاك
مدخل إلى الإثنولوجيا، تر حسن قببسي المركز الثقافي العربي 1997
- ماير د ف ب
حياة النبي إبراهيم و طاعة الإيمان، ترجمة القس مرقس داود، مكتبة المحبة
القاهرة 1980.
- *- المقرئ نقي الدين ت 845 هـ
المقفي الكبير، تحقيق محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان
1991.

- *-محمد بن النعمان ت 413 هـ
أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، مطبعة رضائي، تبريز
إيران، 1371هـ
-المناعي مبروك
الشعر والمال ، بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى
نهاية القرن الثالث هجري، منشورات كلية الآداب بمنوبة و دار الغرب
الإسلامي بيروت 1998.
- المودودي أبو الأعلى ت 1973 م
المصطلحات الأربعة، ط الكويت 1977.
- ابن ميمون القرطبي الأندلسي موسى ت 603 هـ
دلالة الحائرين، تحقيق و ترجمة حسين أتاى، المركز الإسلامي للطباعة،
مصر.
- نوفل عبد الرزاق
الأرقام والترقيم في القرآن الكريم، دار الكتاب العربي 1983.
الإسلام والعلم الحديث، دار المعارف مصر 1958.
الإعجاز العددي للقرآن القاهرة 1976.
بين الدين والعلم، مكتبة وهبة، القاهرة د.ت.
- الهاللي أسماء
الوضع في الحديث، مظاهره و وظائفه، مخطوط شهادة الدراسات المعمقة ،
كلية الآداب منوبة 1996.

المراجع بلسان أعجمي

- SABINO ACQUAVIVA, ENZO PACE
La sociologie des religions, problèmes et perspectives, trad P.Michel, CERF, Paris 1994.
- ROGER ARNALDEZ
- Trois messagers pour un seul dieu, Albin Michel, 1983.
- TALAL ASD
Anthropological conceptions of religion, in the journal of the royal anthropological institute, vol 18, n°2, 1983.
- JEAN BAECHLER
Qu'est-ce que l'idéologie? GALLIMARD, 1976.
- GASTON BACHELARD
La philosophie du non, PUF, 1979.
Le nouvel esprit scientifique, PUF, 1968.
- J.M.S. BALJON
Modern Muslum koran interpretation, (1880-1960) Leiden, 1961.
- HENRI BARUK
Le message des patriarches Hebreux, colbo, 1990.
- ROGER BASTIDE
Anthropologie Religieuse, Encyclopedia universalis, T.2.
Le condomblé de Bahia, Paris, 1968.
- J. BEATTIE
Introduction à l'Anthropologie Sociale, Traduction Rintzler-Nenburger, Payot, 1972.
- F. BEN SLAMA
Le sacrifice en Islam, in Pardes, n°22, 1996.
- JEAN -MARIE BEYSSADE
Descartes, in la philosophie, ed, Marabout, Belgique, 1979, T2.
- REGIS BLACHERE
Traduction du Coran, E.d la Rose, Paris, 1980.
- CHEDLY BOUYAHYA
L'Etrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval E.d. J.A, Paris, 1978.
- O. CARRE
Mystique et politique, lecture révolutionnaire du Coran par sayyid qutb, Frère musulman radical, Paris 1984.
- J. CHEBBI
Le seigneur des tribus, l'Islam de Mahomet, E.d, Noësis, Paris 1997.
- JOSEPH CHELHOD
Les structures du sacré chez les Arabes, G-P, Maisonneuve et la Rose, Paris 1964.

- J. CHEVALIER, A.G. HEERBRANT
Dictionnaire des symboles ED. laffont seuil, Paris 1982.
- MARYSE CHOISY
Moïse, Genève, 1966.
- H. CORBIN
La philosophie iranienne islamique aux XVII et XVIII siècle, Buchet/Chastel Paris, 1981.
Creative imagination in the sufism of IBN ARABI Trans. by Ralph MANHEIN
Princeton U.press 1969.
Histoire de la philosophie islamique, Coll idées, N° 38.
- RENE DAGORN
La Geste d'ISMAEL d'après l'onomastique et la tradition Arabes, Librairie DROZ, Genève - 1981.
- JEAN PIERRE DEKONCHY
Milton Roakeach et la notion du dogmatisme, in Archives de la sociologie des religions, 1970.
- GILLES DELEUZE
Nietzsche et la philosophie, P.U.F., Paris 1962.
- M. G. DEMOMBYNES
Le pèlerinage à la MEKKE ; annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études T33
P. Geuthner, Paris 1923.
Mahomet, Paris 1969.
- FERDINAND DESAUSSURE
Cours de linguistique générale, PUF 1982.
- R.DEVAUX
Les patriarches Hebreux et l'histoire, Revue biblique, 72.
- G. DUMEZIL
Jupiter, Mars, Quirinus, Gallimard, Paris, 1941.
- MIRCEA ELIADE
Mythes, Rêves et mystères Gallimard, Paris 1957.
- C. FESTINGER
A theory of cognitive dissonance, E.R., Pterson, 1957.
- J. FINEGAN
Light from the ancient past, The archeological background of judaism and christianity, princeton, 1969.
- P. FOULQUIE et R.SAINT JEAN
Dictionnaire de la langue philosophique, P.U.F., Paris 196
- SIGMEND FREUD
Essais de psychanalyse, traduction française de S. Jan Kelivitch, Payot, Paris 1963.
Totem et tabou, Payôt, Paris 1965
- MARCEL GAUCHET
Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion, Gallimard, 1988.
- CLIFFORD GEERTZ
Islam observed, religious development in Morocco and Indonesia, University of Chicago press, New Haven, 1968.

Religion as a cultural system, anthropological approaches to the study of religion, London 1966.

-A. GHEDIRA,
Sahifa encyclopedie de l'Islam 2, Vol VIII.

-CL. GILLIOT
Les débuts de l'exégèse Coranique, Revue du Monde Musulman et de la méditerranée, N° 58, 1990.

-CYRIL GLASSE
Dictionnaire encyclopédique de l'Islam, Bordas, Paris, 1991.

-K. GOUCH
Des propositions nouvelles pour les anthropologues, in Anthropologie et Impérialisme, n° special : Les temps modernes, 1970-1971.

-MAURICE HALBWACHS
Les cadres sociaux de la mémoire in travaux de l'année sociologique II, Alcan, Paris , 1925.

-MOHAMED HAMUD ALLAH
Abraham selon le Coran et la tradition islamique, in Abraham (en collaboration), Centurion, Paris, 1992.

-M. HAYEK
Le mystère d'Ismaël, Paris, 1964.

-HEIDEGGER
Qu'appelle-t-on penser ? P.U.F., 1988.

-J.H. HICK
faith and Knowledge, new York, 1957.

-C.G. JUNG
L'Homme à la découverte de son âme, Payôt, Paris, 1963.

-RENE KAËS
L'Idéologie, Etudes psychanalytiques in la conscience mystifiée, Gallimard, 1936.

-W. KELLER
The Bible as history, Hodder and storighton, 1967.

-A.H. KRAPPE
La Genèse des mythes, Payôt, Paris.

-A. KROBER . C. KLICK HOHN,
Culture, a critical review of concepts and definitions, papers of the peabody museum, Cambridge, 1952.

-THOMAS.S KUHN
La structure des révolutions scientifiques, Flammarion, paris 1983.

-HANS KUNG
Le judaïsme seuil, Paris, 1998.

-JEAN LAMBERT
Le Dieu distribué, Une Anthropologie comparée des Monothéismes, Edition Cerf, Paris, 1995.

-J. LAPORTE
Le Rationalisme de Descartes , Puf 1945

-GERARD LE COMTE
Aspects de la littérature du Hadith chez les Imamites, in le Shiisme Imamite, PUF, 1970.

-HENRI LEFEBVRE

Introduction à la modernité, Minuit, Paris 1962.

-Y. LOTMAN & B.A. USPENSKY

On the semiotic mechanism of culture, New Literary History : Soviet Semiotics and Criticism, An Anthology, Vol IX, 2, Winter 1978.

-WILFERD MADELUNG

-Imamism and Mutazilite theology, in le Shiisme Imamite colloque de Strasbourg 1968, PUF; 1970.

-BRONISLAW MALINOWSKI

Magic, science and religion and other essays, condor book, Souvenir press, London 1982.

-CARLO M. MARITINI

Abraham, notre père dans la foi, Trad Gabriel Ispérian ed. Saint-Augustin, Suisse, 1994.

-LOUIS MASSIGNON

L'honneur des camarades de travail, Bulletin Foucault, 1961.

Prière sur sodomie, résumée et analysée par Guy Harpigny, Louvain- La Neuve 1981.

Parole donnée, Seuil, Paris 1962.

-M. MAUSS,

Sociologie et Anthropologie, Paris, 1950.

-MICHEL MEYER

DE la problématique, philosophie/science et langue, Pierre Marguadé 1986

-R.K. MERTON

Essai de théorie et de méthode sociologiques, Plon, Paris, 1965.

-YOUAKIM MOUBAREK

Abraham dans le Coran, Cahiers Sioniens, 1951, 1952, CERF.

-H. MUNSON

Clifford Geertz et l'étude de l'Islam au Maroc, L'Anthropologie Américaine, CNRS.

-GEOFFREY PARRINDER

World religions from ancient history to the present, ed. New-York, 1971.

-H.J.B. PHILPY

The background of Islam being ,a sketch of Arabian history pre-Islamic time, Alexandria, 1947.

-JEAN PIAGET

Epistémologie génétique et recherche psychologique, P.U.F., Paris, 1957.

-FAZLU RAHMAN

Islam, London, 1966.

-MARITAIN RAISSA

Histoire d'Abraham, ed Desclée de Brower, Paris, 1994.

-PAUL RICOEUR

Du texte à l'action, Essai d'herméneutique, Seuil, Paris, 1986

Le conflit des interprétations Seuil, Paris, 1969.

-R. H. ROBINS

A Short History of linguistics, Longman, New-York, 1990.

- GUY ROCHER
Introduction à la sociologie, seuil, Paris, 1968.
- HEINZ ROTHENBUHLER
Abraham inkognito, Rothenburg, 1995.
- G. ROUX
Ancient Iraq, penguin books, 1966.
- A. SEGAL
Enquête sur Abraham, Emission de France 2, le 12/01/97 à 22 h 30.
Enquête sur un patriarche, C. le doigt de Dieu, Plon, 1995.
- JAMILA SHAUKAT
Classification of hadith literature, Islamic studies, Vol 24 N°3, 1985.
- E. SHILS, T.PARSONS
To ward a general theory of action, Cambridge Mass, 1951.
- D. SIDERSKY
Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans la vie de prophètes,
P.GEUTHNER, Paris.
- NORBERT SILLAMY
Dictionnaire de la psychologie, Larousse, Paris, 1967.
- E.A. SPEISER
Mesopotamian motifs in the early chapters of geneis, Expedition, Vol 5, N°1, 1969.
- C. L.-STRAUSS
Anthropologie structurale, Plon, Paris, 1974.
Les structures élémentaires de la parenté, P.U.F, 1949.
- H. THOMPSON, R.E, A.W
Cultural theory, Westview press, Boulder San Francisco, USA, Oxford U.K 1990.
- N.S. TROUBETZKOÏ
La phonologie actuelle in Journal de la psychologie.
- H. B. VERGOTE
Le silence d'Abraham, pour une philosophie de la révélation, deuxième rencontre
islamochrétienne, sens et niveau de la révélation, série Etudes islamiques N° 6; 1971.
- GEO WIDENGREN
The ascension of the apostle and the Heavenly book, Uppsala Universitets, N° 7
ARSS Krift 1950.
- EDWARD.O.WILSON
Back from chaos, in the Atlantic Monthly, March, 1998.
- L. WOOLEEY
The biginnings of civilisation, New-York, 1965.

فهرس المصطلحات^(*)

الأس / Base

"لا يكون إلا أصلا وليس كل أصل أسا وذلك أن أس الشيء لا يكون فرعاً لغيره مع كونه أصلاً".

إعادة تثبيت الأصل / Refixation de l'origine

هو إجراء نفس الآليات في تثبيت الأصل، شرط أن يكون ذلك في عصر غير عصر ظهور التصور، وأن تكون الدوافع غير الدوافع الأولى، فإعادة تثبيت الأصل مرتبط بخطر خارجي أو بلحظة التدهور، وهو ملازم لتحول الثقافة العربية الإسلامية من قوة إلى ضعف ومن الغزو إلى الاستعمار.

إعادة تركيز الأصل / Reconsolidation de l'origine

يأتي في سياق استئناف قول في أصل قديم كان قد ثبت، وبنفس مقررات النظرة القديمة، ولكن بزيادة إدماج بعض العناصر الحداثيّة، والغاية من ذلك جعل الأصل قادراً على ملائمة واقع العصر ومواكبة التطور الحاصل في الرؤى والمستوى المعرفي لأفراد المجموعة الثقافية.

الإغفال / Omission

ترك مكون من مكونات التصور وإهماله وعدم الإشارة إليه في نص فيه تكميل أو بنية أو إعادة تركيز للأصل، وهو بمعنى الحذف أو النسيان. والإغفال غير التقويض لأن هذا يعني إسقاط مكون وتغييره بمكون آخر أو

(*) حددنا ما استعملناه استعمالاً خاصاً أو أضفنا إليه أو حوّلنا دلالاته، وقد عمدنا أحياناً إلى إثبات التعريف الجامع لمصطلح من المصطلحات، وانصرفنا عن المعروف إذ تغلبنا عنه الإحالات إلى أصوله في الهوامش، واقتصرنا ترجمة لعلها تكون صائبة، وإن كنا نعلم منذ البدء أنها مكملة لاختلاف كبير.

نقل دلالاته إلى أخرى مناقضة تماما للأصلية، ويكون ذلك لأسباب معرفية أو سياسية، والتفويض يلزم سيرورة البنية والتجديد لما كان قلبا على نحو أو تدميرا.

الإقحام / Insertion

عملية إدخال عنصر غريب على التصور، ولا يتسنى له الانتظام في محور الاشتغال ونظامه، وعادة ما يكون العنصر المقحم ناتجا عن اختراق أيديولوجي.

الإيلاف العنقي والعنقي / Communalisation religieuse et raciale

متحد شعوري وجداني، يتصل بنبي أو مرشد أو مصلح أو شخص معين له دور في التاريخ ولا بد أن يمثل أصل المجموعة أو أن يكون في معنى الأصل، والمهم أن الإيلاف يعني تواسلا بين أفراد مجموعة ثقافية والاجتماع على صيغة من الصيغ بها يتم تذكر الأصل والاعتقاد المرتبطين بشخص.

لاحظ أننا قدمنا العنقي على العنقي، لأن المعتقد في نصوصه أخبر المسلمين عن أصلهم الأول وبه أدركوه ومن خلاله تمثلوه.

بنية البداية / Structure initiale

هيئة التصور في بداية تشكله أو حالته الأولية وصورته الأولى، وعادة ما توسم هذه البنية بالاضطراب والفوضى.

البنية الوسيطة / Structure intermédiaire (de transition)

هي بنية انتقالية تعني هيئة تصور بين بدايته وبنينته، حيث انتظام جزئي للمكونات وبداية تلاحم، وهي وسيطة في مرحلة تدرجه نحو الاكتمال دالة على صيرورته.

البنينة / Structuration

هي ما بعد بنية البداية والبنينة الوسيطة ويمكن أن نسميها مرحلة البنية المثلى حيث الانتظام التام للمكونات، واشتغال النظام بوضوح، وعادة ما تظهر البنينة في مرحلة التثبيت، والملاحظ أن البنى الثلاث صور لنفس البنينة في طور التشكل التدريجي نحو الاكتمال، ويمكن أن تدل البنينة على كل عملية بناء التصور من مبدئه إلى اكتماله، غير أن المقصود هنا حالة الاكتمال واستواء البنينة.

تثبيت الأصل / Fixation de l'origine

جهد معرفي تحاول من خلاله مجموعة ثقافية تثبيت انتمائها إلى الأصل بعد أن عرفتة عن طريق نص أصلي وتنتهي في التثبيت إلى صياغة رؤية واضحة حوله وإقرار تلك الصياغة.

تحديد الأصل / Détermination de l'origine

محاولة أولى في التعرف على الأصل، والفرق بينه وبين التثبيت، أن التثبيت عملية معرفية لاحقة يمنع بمقتضاها كل تغيير. والتحديد قبل التثبيت إخبار وتعيين مجرد، وكأن التثبيت اختبار صلابة الصيغة وصرامتها وتمهيد للدوام والاستمرار.

التداول / Transférabilité

حالات انتقال مكونات التصور إلى خطاب غير خطابه الأصلي، بسبب حاجة الخطاب أو قصد تحليلية وتوشية أو رفا لرأي.

التذكير بالأصل / Remémorisation de l'origine

وظيفة تظهر في نص أو طقس أو سلوك، والغاية إحالة إلى الأصل، في مثل الإحالة بالختان إلى إبراهيم أو بالحج والذبح أو بإيراد بعض النصوص في غير المجال المعرفي المخصص له.

تصور / Représentation

جملة معارف منظمة يصعب تغييرها في زمن واحد، وهي تنتظم حول نواة ثقافية وتولد سلسلة من الأشكال والطقوس في الثقافة، ويصاغ بالموروث والمخيل ومقتضيات الإيمان، وليس هناك اشتغال بالبراهين في تكميل التصور في الاعتقاد الإسلامي بل جملة من المسلمات يقع تثبيتها. وقد ترجم بعضهم المصطلح الفرنسي بتمثيل وقد اخترنا له التّصوّر.

الثغرة / Interstice

نقص يمكن أن يظهر في التصور، وهي تتجم عن غياب بعض المكونات مما يحدث حالة عدم اكتمال المعرفة بالنواة الثقافية المؤسسة للتصور، وعادة ما يتم تدارك ذلك في عملية التكميل والبنينة. وتظهر الثغرة في النص التأسيسي. وقد قلنا إن الثغرة في المجمل كأنما هي المغفل قصدا في النص الديني.

الثقافة / Culture

كل مترابط من معايير وقيم ورموز ومعتقدات وتنظيمات اجتماعية تظهر في سلوك أو نصوص، وجوهرها معان منقولة من عصر إلى آخر تتجسد في تلك الرموز والقيم والمعايير والمعتقدات وغايتها الاستمرار والتواصل.

الجماعة / Groupe

وحدة اجتماعية أو معرفية أو دينية أو سياسية تقوم على موقف ديني أو معرفي أو سياسي وتشارك في بعض الخصائص التي تختلف بها عن جماعة أخرى وهي أخص من المجموعة الثقافية، ولكن يمكن لجماعة أن تتكون من مجموعات ثقافية مختلفة خاصة في الجماعات المعرفية العلمية.

الجماعة المرجعية / Groupe référentiel

هي الجماعة التي يأخذ منها الفرد نسقه القيمي والمعرفي والديني، ويمثلها الأوصياء على الدين والمؤولون له والمجتهدون فيه.

الاختراق الأيديولوجي / Intrusion idéologique

تدخل فرقة سياسية قديمة أو جماعة سياسية حديثة أو معاصرة في تحديد تصور أو مجال معرفي أو صنف معرفي، ويؤدي ذلك التدخل إلى تأسيس مدونات خاصة أو رؤية خاصة في الغرض عادة ما تحجب الخصوصية المعرفية وتبرز الخصوصية الأيديولوجية.

الدين الكوني / Religion universelle

هو دين مجرد معرفيا، ونعني به جملة المقولات العقدية التي تحكم كل الأديان مثل مقولة التوحيد، النبوة، العدل، الثواب والعقاب، وهو يختلف عن العقيدة الكونية Cosmogonie فهي صيغة ظهور الكون وأساطيره وهي أخص منه.

الذاكرة الجماعية / Mémoire collective

يوجد اختلاف كبير في تحديد الذاكرة ولكن هي إجمالا حافظة النصوص الثقافية في كل عصر وآلة تخزينها، وهي تخضع للأطر الاجتماعية، وفي العادة تعيد بناء الأحداث التأسيسية على نحو مخصوص وتشتغل بالانتقاء.

الذهنية الثقافية المنتجة / Mentalité culturelle productive

مجل طرائق الإنتاج المعرفي وآلياته عند مجموعة معينة في عصر أو عصور، وهي تظهر من صيغ التفكير ومسلّماته وتتأسس بالموروث، فإن هي تغيرت فذلك لأنها جددت طرائق الإنتاج وتخلت عن المسلّمات القديمة ولا يمكن تحديد نوع الذهنية الثقافية والحكم عليها بأنها تقليدية أو تجديدية إلا بعد دراسة النصوص الفكرية أو ملاحظة سلوك مجموعة وطقوسها في حالة الثقافة الشفوية.

الاستئناف المعرفي / Résurgence cognitive

هو بدء قول جديد في قديم مراجعة وتمحيصا ونقدا والفرق بينه وبين إعادة تثبيت الأصل أن الأخير مظهر من مظاهر عملية الاستئناف المعرفي.

الاستمرار المعرفي / Continuité cognitive

صيغة من صيغ النمط التكراري، وهي تعني تواصل النصوص وتواشجها من القديم إلى اليوم دون انقطاع.

صنف معرفي / Espèce cognitive

نوع يتميز عن بقية الفروع المعرفية بسمات خاصة، فإذا قلت إن كتب تواريخ المدن صنف فهي تختلف في بعض السمات عن كتب التراجم، ولكنهما صنفان فرعان ضمن مجال أصل هو المعرفة التاريخية.

العقد السردي / Contrat narratif

جامع بين الجماعة المتقبلة وسارد النص، وهو ليس عقدا إلا بشرطين، الأول الانتماء المشترك إلى ثقافة واحدة، والثاني ضرورة أن يكون الإخبار حول الذات، وهو يحقق تماهي الجماعة ويصلها بماضيها.

القصص / Le conte

"ما كان طويلا من الأحاديث متحدث به عن سلف، وسمي الخبر طويل قصصا لأن بعضه يتبع بعضا حتى يطول".

قلق الاعتقاد / Scepticisme

حالة من الشك والحيرة المبدئية في أسس الاعتقاد وبداية تداخل بعض المسلمات القارة في الذهنية المتجلية في نصوص أو المجسدة في السلوك والطقوس، وهي ملازمة للاستئناف المعرفي ولا نقصد الريية.

قلق المحتوى المعرفي / Irrésolution du contenu cognitif

حالة تناقض واضطراب في بعض المضامين المعرفية التي يتلقاها الفرد، وهي ملازمة للاستئناف المعرفي.

قلق المنهج / Irrésolution de la méthode

بداية فشل منهج تقليدي في معالجة ظواهر حديثة جديدة.

المجال المعرفي / Domaine cognitif

أعم من الصنف المعرفي، وهو أصل جامع في المعرفة، فهو كالجنس أعم من النوع، فإذا قلت المعرفة التاريخية أو المعرفة الدينية علما أن المقصود ما يجمع بين أصناف وما يميز تلك الأصناف عن غيرها.

المجموعة الثقافية / Communauté culturelle

مجموعة بشرية تجمع بينها وحدة اللغة والعرق والاعتقاد والتاريخ مما يؤدي إلى إنتاج ثقافة مخصوصة.

المخالفة المعرفية / Dissonance cognitive

تنتج عن قلق المحتوى المعرفي وتؤدي إلى شروع فرع أو مجموعة في تغيير أفكارها واعتقاداتها وطقوسها وتمثلاتها عن الماضي مفارقة بذلك المنظومة القيمية système de valeurs وإذا ما انتهت إلى مخالفة تامة صارت قطيعة rupture.

موقع أيديولوجي / Position idéologique

لا يتحدد الموقع الأيديولوجي بالمعرفة العلمية بل بالعقائد والأيدولوجيا (العقائد نوع من الأيدولوجيا)، وهو يرتبط بجملة المسلمات الأيدولوجية التي ينطلق منها المتكلم، مثال ذلك موقع الماركسي أو موقع الإسلامي أو موقع الشيعي أو موقع السني، وليس الموقع الحزب Le parti، إذ يمكن لمكلم أن ينطلق من موقع أيديولوجي دون أن يتحزب أو ينتمي إلى تيار سياسي. ويمكن لصاحب موقع معرفي أن يتكلم من خلفية أيديولوجية أحيانا تكون ثانوية غير ظاهرة.

موقع معرفي / Position cognitive

نعني به تخصصا ما ونطلقه على المشتغل بمعرفة معينة، وهو محدد القول في صنف أو مجال مثال ذلك موقع المفسر، وموقع المؤرخ للتفسير، موقع المؤرخ وموقع المؤرخ للكتابة التاريخية.

الانتظام / Régularité

اتصال المكونات فيما بينها أسسا وعناصر ووحدات، حتى إن كل مكون يجد مكانه في الهيكل العام دون إحداث اضطراب، والانتظام هو الحالة المثلى التي تمكن النظام من الاشتغال.

النص الثقافي / Texte culturel

جملة الخطابات في ثقافة ما وهي مرتبطة بحاجات اجتماعية أي نتاج المجتمع، وقد يصبح ذلك النص مهيمنا على المجتمع الذي أنتجه، والنص الديني جزء من النص الثقافي كلا إذ لا شيء يحدث خارج الثقافة.

النص المتصل / Texte conjonctif

نص يبدعه أصحابه تأويلا لعبارة في نص أصلي، أو باتصال بمعنى في النص الأصلي، فهو إذن امتداد لغوي وامتداد دلالي.

النص المعرفي الأصل / Texte cognitif originel

هو النص الأول في الصياغة الذي وصل إلينا في مجال معين، وهو نص تتأسس حوله جملة من النصوص الأخرى ونجده قائما في متونها، كالقرآن في ثقافتنا والتوراة في اليهودية والأنجيل في المسيحية.

النص المنقطع / Texte disjonctif

هو نص ليست بينه وبين النص الأصل روابط لغوية أو دلالية، ولكنه لا يناقضه ويمكن تركيبه على الأصل مثلما يمكن إسقاطه دون إخلال، فهو زائدة تؤدي وظيفة في العادة.

النمط الثقافي التكراري / Type culturel itératif

يتحدد بجملة خصائص حالة تكون فيها البنية الثقافية تقليدية، تقوم نصوصها على التواصل والانسجام والتكرار، وهي سلبية تؤدي إلى الجمود.

النمط الثقافي الانقطاعي / Type culturel anacoluthique

يتحدد بجملة خصائص حالة تكون فيها البنية الثقافية غير قائمة على التكرار وهو يلزم بنية حديثة وتقوم فيه النصوص على الانقطاع والتعارض الدائمين بشكل تتولد فيه صيغ جديدة وبنى معرفية مغايرة للمعروفة ومتغايرة فيما بينها.

النواة الثقافية / Noyeau culturel

الشحنة النفسية القيمة في لوعي المجموعة الثقافية ووعياها وهي المولدة للدلالة والمعاني التي تضيء على حياة المجموعة، وهي تختلف عن النواة الأيديولوجية التي لا تظهر إلا في المشروع الأيديولوجي مرتبطة بجماعة سياسية.

وظيفة ثقافية / Fonction culturelle

علة وجود فكرة في الثقافة أو ما يتوقف عليه وجودها، وهي تلزم بين الفكرة والمؤسسة ويبدعها نظام اجتماعي معين.

الفهرس العام

<u>المحتوى</u>	<u>الصفحة</u>
مختصرات	4
إهداء	5
مقدمة	7
تقديم الأطروحة	11
المدخل	21
1- في صياغة العمل والأسس النظرية	23
أ- صياغة العمل	23
ب- أسس العمل النظرية	31
- أس 1	31
- أس 2	35
- أس 3	38
ج- في المنهج	40
2- إبراهيم في هذا العصر	47
أ- الوظيفة الثقافية العامة : تحقيق الإيلاف العقدي و العرفي	47
ب- إبراهيم في المشهد العربي الإسلامي الراهن	51
ب-1- التذكير بالأصل	52
ب-2- التذكير بالرمز والاعتقاد	53
ب-3- ترسيم النواة الثقافية علميا	54
ج- الاستئناف المعرفي	57
3- من المقاربات السابقة إلى حدود المساعلة	62
أ- أهم المقاربات السابقة	62

62	أ-1-المقاربات الغربية
71	أ-2-المقاربات العربية
79	ب-حدود المسألة
84	4- تصنيف المدونات .
	الباب الأول:
93	صيغة تصور إبراهيم في بنية البداية والبنية الوسيطة
	الفصل الأول:
95	صيغة التصور في القرآن / بنية البداية
98	1- إبراهيم في القرآن
101	أ - مستوى الإحصاء
105	ب - مستوى السيرة
105	ب-1- خارج السيرة
107	ب-2 - داخل السيرة
108	ب-2-1- الأس الأول : المسار العقدي
112	ب-2-2- الأس الثاني : المسار الأسري
114	ب-2-3- الأس الثالث : المسار الجغرافي
115	2- غياب الانتظام في بنية البداية
	الفصل الثاني:
129	صيغة تصور إبراهيم في الأحاديث السنية في البنية الوسيطة
143	1- النواة الثقافية إبراهيم والنواة الثقافية الخاتمة محمد
150	2- أس هيئة إبراهيم وعاداته
150	3- إضافات في حدث المحنة
151	4- إضافات في مساره الأسري
151	أ- إبراهيم وسارة
152	ب- إبراهيم وهاجر وإسماعيل
155	ج- مسألة الذبيح وعلاقته بإسحاق
155	5- منزلته في الآخرة
156	6- بناء تصور إبراهيم في الأحاديث السنية ودلالاته

الفصل الثالث:

- 169 صيغة تصور إبراهيم في الأخبار المروية عن أئمة الشيعة
- 173 1- إضافة عنصر الولادة والنشأة في المسار العقدي
- 177 2 - اصطفاؤه وعلاقته بربه وأمر الخلعة
- 184 3 - بناء حدث المحنة وإضافة بعض الوحدات التفسيرية
- 189 4 - مسار الإعجاز والخوارق
- 192 5 - تخصيص الشيعة النظر في مسألة الذبيح
- 192 أ- تعيين الذبيح
- 194 ب- زمن الرؤيا والذبح ومكانهما
- 198 6 - منزلة إبراهيم في الآخرة
- 200 7 - تأسيس إبراهيم الحج
- 206 8 - تكميل مسار إبراهيم الأسري
- 215 9 - هيئة إبراهيم وسلوكه وصفاته
- 218 10 - صحف إبراهيم
- 219 11 - ما جاء في أخبار وفاته
- 222 12- أهمية التصور الشيعي في بناء التصور العام حول إبراهيم
- فصل جامع :
- 233 في تعالق الصيغ الثلاث وكيفيته
- 235 1-الأحاديث السننية والقرآن /حدود التماثل وحدود الاختلاف
- 248 2-علاقة التصور الشيعي بالتصور القرآني
- 273 3-مفارقة تصور إبراهيم الشيعي التصور السنني
- 297 4- سد الثغرات ومحاولة تكميل تصور إبراهيم في ثلاث صيغ
- 297 أ- الجنوح إلى خارج الثقافة العربية الإسلامية
- 298 أ-1- تركيب نصين متفارقين قسريا
- 300 أ-2- اشتغال الذاكرة
- 301 ب- ملازمة القرآن والإفادة من مكونات الواقع المادية
- 302 ب-1- ملازمة النص المعرفي الأصل
- 303 ب-2- الإفادة من مكونات الواقع المادية

الفصل الرابع:

- 307 صيغة المراجعة والتكميل في البنية الوسيطة من خلال كتب التفسير
318 1- التفسير السني
319 أ- الطبري الجامع في "جامع البيان"
319 أ-1- في المسار العقدي
319 أ-1-1- عنصر المحاجة
320 أ-1-2- رؤية الملكوت
320 أ-1-3- كسر الأصنام
321 أ-1-4- المحنة
322 أ-1-5- الذبيح
324 أ-1-6- الإضافة حول صحف إبراهيم وأمر لوط
324 أ-1-7- إبراهيم ونوح
325 أ-1-8- بناء البيت
325 أ-2- في المسارين الجغرافي والأسري
326 ب- إضافات فخر الدين الرازي في التفسير الكبير
327 ب-1- الإمامة
328 ب-2- الاستمرارية
328 ب-3- الكذب
329 ب-4- المحنة
329 ب-5- الذبيح
331 ج- إضافات ابن كثير
334 د- التفسير السني : استمرار التردد و ثبات بعض العناصر
334 د-1- بداية استقرار عنصري الزمان
والمكان في تصور إبراهيم
340 د-2- مراجعة القول في الذبيح باعتبار
تغير العلاقة مع اليهود
346 د-3- العناصر المقوضة
349 د-4- العناصر التوراتية
350 د-5- العناصر المقحمة

- 355 2- التفسير المعتزلي والشيعي أو التصور الجامع في مدونات الفرقتين
357 أ- المسار العقدي
357 أ-1- عنصر الإمامة
359 أ-2- الذبيح
359 أ-3- الكذبات الثلاث
359 ب- المسار الجغرافي
360 ج- المسار الأسري
361 د- المعتزلة و الشيعة : البناء والتقويض
365 3- تفسير الصوفية
367 أ- المسار العقدي
367 أ-1- الإمامة والكلمات
367 أ-2- إحياء الموتي
369 أ-3- المحاجة والمحنة
370 أ-4- الذبيح
371 أ-5- البشرى
372 أ-6- بناء الكعبة
374 أ-7- عقد الاستمرارية مع نوح
374 ب- التفسير الصوفي / العدول عن التصور
وتأسيس الكون الصوفي
379 4- خاتمة القول في الصيغ الظاهرة في البنية الوسيط
383 *خاتمة الباب الأول/إعادة السؤال
الباب الثاني:
389 من صيغة التصور المبين والتوظيف إلى ظهور صيغ معاصرة
-الفصل الأول:
391 صيغة التصور المبين في قصص الأنبياء وكتب التاريخ العام
394 1- كتب قصص الأنبياء
397 أ- علامات النبيلة في قصص الأنبياء
397 أ-1- ترسيم هوية إبراهيم وتحديد الأصل
398 أ-2- الاتصال السردى

- 402 أ-3- تحديد الأحداث بالتاريخ
والجغرافيا وتعيين تراتبها
- 411 أ-4- الحمل على المعتبر معروفا
وحضور العناصر وغيابها
- 417 2- مجال المعرفة التاريخية
- 421 أ- تبين التصور ووظيفته في كتب السيرة والتاريخ العام
- 423 ب- صور حضور التصور
- 430 3- النتائج العامة من دراسة التصور المبين
الفصل الثاني:
- 437 الصيغة المخترقة للبنى/ صيغة التوظيف في مجالات التداول
- 445 1-توظيف إبراهيم في الدلالة على الأصل المقدس
- 453 2-التوظيف تذكيرا بالأصل عبر التمجيد
- 459 3- التوظيف في الجدل مع أهل الأديان الأخرى
- 459 أ- رد البهية بالخلة
- 463 ب- الاحتجاج بسيرته لمحاربة الآخر
- 465 ج- إثبات النبوة بتقرير تحريف التوراة
- 467 4- إبراهيم محدد معرفي لبيان معتقدات الآخر
- 473 5- إبراهيم في سير مشابهة
- 476 6- إبراهيم في صورة المثال
- 482 7-التوظيف في الشعر دلالة على قداسة القيم
- 484 8-التوظيف في قياس
- 486 9- إبراهيم ذاكرة المدن
- 490 10- نتائج صيغة التوظيف في تداول التصور
الفصل الثالث:
- 495 صيغة تقليدية في محاولة تغيير الرؤية في المعرفة الدينية المعاصرة
- 497 1-في أسس الحداثة
- 508 2-محاولة تغيير الرؤية في المعرفة التقليدية وأثر ذلك في تصور إبراهيم
- 509 أ- الصورة الأيديولوجية في التفسير الأيديولوجي

509	أ-1- في التفسير السلفي الإصلاحي
514	أ-2- في التفسير السلفي الأصولي
524	ب- الصورة العلمية
524	ب-1- مستوى التلبس
532	ب-2- مستوى المعرفة العلمية الموهومة
532	* - إعادة قراءة تصور إبراهيم والبحث عن الانسجام
537	* - إبراهيم النبي العربي لا النبي العبري
	الفصل الرابع:
551	صيغة ثابتة متغيرة بتغيير رؤية التصور في المعرفة الحديثة
554	أ- الموقف المعرفي المحض / الشك في الوجود التاريخي
560	ب- موقف المصالحة بين المعرفة العلمية
	الجديدة والمعرفة التقليدية
561	ب-1- توظيف المعرفة الجديدة لرفد المعرفة القديم
561	ب-1-1- سيد القمني وثبوت رحلة الحجاز
576	ب-1-2- محمد بيومي مهران وإعادة بناء
	التصور في ضوء المعرفة الجديدة
586	ب-1-3- الارتقاء بالتصور الإسلامي إلى
	مستوى التصور التوراتي والإنجيلي
595	خاتمة الباب الثاني / إعادة السؤال
601	الخاتمة العامة
601	1- في علاقة تصور إبراهيم بالجماعة العقديّة
606	2- في كيفية صياغة تصور إبراهيم
608	أ - ما جاء معجزا خارقا
609	ب - ما جاء موضوعيا عيانيا
610	3- في بنية تصور إبراهيم ومكوناته
611	أ - في التداول
614	ب - في الانتظام
618	ج - النواة الثقافية
619	4 - في تماسك التصور والعلاقات بين البنى

619	أ- تماسك التصور
621	ب - العلاقات بين البنى
622	5 - ثبات تصور إبراهيم وصيرورته
625	الفهارس
627	المصادر باللغتين العربي والفرنسي
641	المراجع بلسان عربي
651	المراجع بلسان أعجمي
657	فهرس المصطلحات
667	الفهرس العام

المؤلف:

الدكتور تهاامي العبدولي

- يدرس الحضارة في الجامعة التونسية.
- درس سابقاً في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان.
- يدرس حالياً بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة.
- من المهتمين بالمسائل الثقافية عموماً ومختلف أنواع الخطاب التي تظهر في الثقافة وافدة أو قديمة، مهتم حالياً ببحث أنثربولوجي حول الأصول الثقافية للأقليات القومية بالمشرق العربي من شركس وأكراد وألبان وتركمان وأرمن...
- له بصدد الطباعة:
- في نقد المعرفة التقليدية 1 :
- نقد المعرفة الدينية المعاصرة.
- في نقد المعرفة التقليدية 2 :
- نقد إشكالية الفكر القومي العربي.